

HISTOIRE

DU

DOGME CATHOLIQUE

PENDANT LES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE
ET JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE,

PAR M. L'ABBÉ GINOULHIAC,

VICAIRE GÉNÉRAL D'AIX.

Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit...; sed omni industria hoc unum studet ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat, si qua jam expressa et enucleata, consolidet, firmet, si qua jam confirmata et definita, custodiat.

VINCENT. LIRIN. *Common.* XXIII.

DE DIEU CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME. UNITÉ DE SA NATURE. TRINITÉ DE SES PERSONNES.

TOME PREMIER.

PARIS,

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,

RUE DES GRÈS, 5.

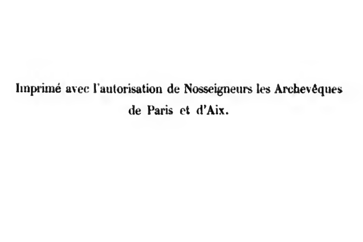
1852.


3. 2. 702

HISTOIRE

DU

DOGME CATHOLIQUE.



Imprimé avec l'autorisation de Nosseigneurs les Archevêques de Paris et d'Aix.

Paris.—Typographie de Firmin Didot frères, rue Jacob, 56.

HISTOIRE

DU

DOGME CATHOLIQUE

PENDANT LES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE ET JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE,

PAR M. L'ABBÉ GINOULHIAC,

VICAIRE GÉNÉRAL D'AIX.

> Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit...; sed omni industria hoc unum studet ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat, si qua jam expressa et enucleata, consolidet, firmet, si qua jam confirmata et definita, custodiat.
>
> VINCENT. LIRIN. *Common.* XXIII.

DE DIEU CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME. UNITÉ DE SA NATURE. TRINITÉ DE SES PERSONNES.

TOME PREMIER.

PARIS,

AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,

RUE DES GRÈS, 5.

1852.

INTRODUCTION.

§ I.

But et idée générale d'une histoire du dogme conçue dans le sens catholique.

I. Parmi les erreurs répandues dans la société moderne sur la nature et l'histoire du christianisme, il n'en est pas de plus funeste que celle qui représente sa doctrine dogmatique comme ayant été originairement vague, imparfaite, et comme n'ayant acquis que successivement et par de longs efforts un sens distinct et une forme déterminée. Avoir cette idée de l'origine et de la marche du dogme chrétien, c'est le réduire à la condition des opinions humaines; ce n'est pas seulement amoindrir le christianisme, c'est le détruire; c'est en effaçant le caractère divin de la foi, lui ravir sa légitime autorité sur les âmes, et la frapper d'impuissance.

Et cependant, il faut bien le dire, ce ne sont pas seulement les ennemis avoués du christianisme qui se font et propagent ces fausses idées sur la formation et l'histoire de sa doctrine: des historiens, des publicistes qui professent du respect pour ses croyances et de la reconnaissance pour ses bienfaits, se laissent aller à ce préjugé; et dans le sein du protestantisme se produisent, surtout depuis soixante ans, des écrits nombreux et divers, dont le but général est d'établir, à l'aide de considérations philosophiques, flatteuses pour l'orgueil de la raison humaine, et avec

tout l'appareil de l'érudition, que la doctrine dogmatique de l'Église s'est formée peu à peu, à travers bien des variations, sous l'influence de principes et au moyen d'éléments étrangers.

La manière dont le catholicisme conçoit l'origine et l'histoire du dogme chrétien est bien différente; et parce que ses enseignements à cet égard sont peu connus, ou trop peu compris, nous croyons devoir les exposer ici avec une certaine étendue.

II. L'Église, qui croit et professe que sa doctrine lui vient immédiatement de Dieu lui-même, ne saurait admettre qu'elle puisse être réformée ou perfectionnée par la main de l'homme. Sans doute la sagesse divine a pu dispenser la vérité religieuse au genre humain, dans le cours des âges, d'une manière inégale et de plus en plus parfaite, et c'est l'ordre qu'elle a suivi dans les siècles qui ont précédé Jésus-Christ et qui étaient des temps de préparation et d'espérance; mais *Dieu, qui a parlé autrefois à nos pères en diverses rencontres et de diverses manières, nous a parlé enfin, dans les derniers temps, en son Fils, qu'il a établi l'héritier de toutes choses, et par qui il a fait les siècles* (Héb. c. I, v. 1). Docteur et législateur suprême de l'humanité, le Verbe fait chair a donné à la vérité religieuse sa dernière perfection, comme il a donné au culte divin et à l'Église leur dernière forme. Avant lui, les révélations divines étaient imparfaites, comme étant transmises par des hommes; celle qu'a apportée au monde le Fils unique de Dieu et la Vérité subsistante est entière, complète. Rien ne peut y être ajouté, parce que rien n'y manque. Nous ne devons rien désirer ni rien attendre de plus en ce monde. Ce que Jésus-Christ nous apporte est d'ailleurs assez vaste, assez

beau pour nous satisfaire, si nous savons mesurer nos désirs sur nos facultés et sur le caractère de notre existence actuelle. Car *le voile qui couvrait la face* de l'humanité dans ses premiers âges *est enfin levé, et, contemplant la gloire du Seigneur et transformés en son image, nous allons de clarté en clarté comme par* l'illumination de *l'Esprit de Dieu* (II Cor. c. III, v. 8).

Or, voici le moyen que Jésus-Christ a adopté pour propager et puis pour conserver sa révélation dans l'univers. Parmi les disciples qu'il s'était attachés, il en choisit douze qu'il nomme ses Apôtres, et parmi ces douze, il en choisit un qu'il établit le premier et le chef de tous les autres. A ce corps apostolique ainsi constitué, il confère les plus grands pouvoirs, il fait les plus magnifiques promesses. Dans le cours de son ministère, ce qu'il ne dit au peuple qu'en paraboles, il l'explique clairement à ses Apôtres. A mesure que l'heure de son sacrifice approche, il leur parle avec encore plus de clarté et jusqu'à pouvoir dire qu'*il leur avait fait connaître tout ce qu'il avait appris de son Père* (Jean, c. XV, v. 15). Comme si ce n'était pas assez de ses enseignements personnels, avant de se séparer d'eux, il leur promet un autre maître, l'*Esprit de vérité*, qui demeurera *avec eux éternellement* (c. XIV, 16). Mais cet Esprit, qui procède du Père, est aussi le sien. Il ne leur apportera pas une autre doctrine, il les fera *ressouvenir de ce que lui-même leur aura enseigné* (v. 26). Jésus-Christ ressuscite: il entretient encore ses Apôtres des vérités du royaume de Dieu; il leur explique les prophéties, il leur renouvelle la promesse de leur envoyer l'Esprit saint; puis il les députe vers toutes les nations, il les charge de les enseigner en son nom, il leur promet qu'il *sera*

avec eux tous les jours jusqu'à la consommation des siècles (Matth. c. XXVIII, 19, 20). Quelques jours après que ces promesses leur ont été faites, et comme gage de leur accomplissement, l'Esprit saint descend visiblement sur eux, et il opère dans leurs âmes ce que Jésus-Christ avait annoncé.

Instruits donc par les enseignements oraux du Sauveur, et par l'inspiration du Saint-Esprit, de toute la vérité que le Fils de Dieu est venu apporter à la terre, les Apôtres se répandent bientôt dans l'univers. Ils prêchent, ils baptisent, ils forment partout des communautés religieuses qu'ils appellent églises, ils leur préposent des pasteurs. A ces communautés ainsi formées, ils enseignent *tout ce que* Jésus-Christ leur *a commandé;* ils lient ces enseignements à des rites sacrés qu'ils promulguent ou qu'ils établissent. Quelques-uns d'entre eux, ou de leurs disciples sous leur autorité, soit pour mieux conserver la mémoire des faits et des paroles du Sauveur des hommes, soit pour déclarer d'une manière plus explicite certains points de sa doctrine, écrivent, par l'inspiration et sous la direction de l'Esprit saint, des livres qu'ils adressent à l'Église en général ou à des églises particulières; mais cette Écriture ne fait qu'un corps avec la parole qu'ils avaient prêchée; et dans l'une et l'autre, se retrouvent la même révélation, la même doctrine.

Ainsi annoncée, ainsi reçue partout et se répandant successivement dans l'univers avec l'Église, cette doctrine divine ni ne se perd ni ne s'altère. La manière dont elle est annoncée et transmise suffirait pour nous le persuader; les promesses de Jésus-Christ nous en sont un garant infaillible. L'autorité chargée de l'enseigner et de la conserver ne périra pas avec les Apôtres, mais

se perpétuera dans leurs successeurs. L'erreur ne prévaudra jamais dans cette Église, dont Pierre a été établi le fondement (Math. c. xvi, v. 17, 18). Ce n'est pas par intervalles, ou seulement pour le temps de leur vie, que le Sauveur sera avec ses Apôtres, mais *tous les jours*, sans interruption, *jusqu'à la consommation des siècles;* et l'Esprit de vérité qu'il leur a promis ne doit pas passer, mais demeurer *en eux éternellement.*

De même qu'elle ne subira pas d'altération, cette doctrine ne prendra pas non plus de véritable accroissement, comme si elle était imparfaite; mais elle se conservera dans l'Église, toujours pure et toujours la même. « Les Apôtres, dit saint Irénée, ont répandu « pleinement en elle, comme dans un vaste dépôt, tout « ce qui est de la vérité [1]. » Que pourrait-on savoir davantage ? Aussi les fidèles n'ont-ils qu'à demeurer fermes dans ce qu'ils ont appris et à repousser quiconque leur enseigne autre chose [2]; et les évêques, qu'à observer fidèlement le précepte tant de fois répété par saint Paul : *Gardez le dépôt* (I. Tim. c. vi, ℣. 20). *Gardez le dépôt*, « c'est-à-dire, comme parle « Vincent de Lérins, non ce que vous avez découvert, mais ce qui vous a été confié, ce que vous avez « reçu par d'autres et non pas ce qu'il vous a fallu « inventer vous-même; une chose qu'on ne trouve « pas dans son esprit, mais qu'on apprend de ceux « qui nous ont devancés; qu'il n'est pas permis d'établir par une entreprise particulière, mais qu'on doit

1. Non oportet... quærere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesiâ sumere, cùm Apostoli quasi in depositorium dives plenissimè in eam contulerint omnia quæ sunt veritatis. S. Iren., *Adv. Hær.*, l. III, c. iv, n. 1.

2. *Gal.* I, 6. II *Thess.* ii, 14.

« avoir reçue de main en main par une tradition pu-
« blique; où vous devez être non point auteur, mais
« gardien, non point instituteur, mais sectateur de
« ceux qui vous ont précédé, non point un homme
« qui mène, mais un homme qui ne fait que suivre
« les guides qu'il a devant lui, » et aller par le chemin
battu [1].

Ne pensons pas cependant que l'Église, cette riche dépositaire de la vérité divine, ne soit que la gardienne des Écritures et des monuments de la tradition : elle est l'interprète et le juge suprême des unes et des autres. Seule infaillible dans les interprétations qu'elle donne de l'Écriture, seule elle a le droit d'en donner une interprétation dogmatique et obligatoire. Mais, selon la pensée du concile de Trente, l'Église n'interprète les divins livres que dans le sens qu'elle a toujours tenu [2]. Car l'Église, qui était formée et vivante quand les écrits des Évangélistes et des Apôtres lui ont été adressés, ne les a pas reçus comme une lettre morte, mais elle en a reçu aussi le sens. Elle qui les conserve dans le cours des siècles, les conserve avec

1. Quid est *depositum?* id est, quod tibi creditum est, non quod à te inventum; quod accepisti, non quod excogitâsti; rem, non ingenii, sed doctrinæ; non usurpationis privatæ, sed publicæ traditionis; remad te perductam, non à te prolatam; in quâ non auctor debes esse, sed custos, non institutor, sed sectator, non ducens, sed sequens. Vinc. Lir., *Common.* XXII.

2. Nemo suæ prudentiæ innixus, in rebus fidei et morum ad ædificationem doctrinæ christianæ pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contrà eum sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contrà unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam interpretari audeat. Conc. Trid., sess. IV.

leur sens. Elle qui les livre aux fidèles comme étant la parole de Dieu, leur en transmet encore le sens. De la même manière, l'Église est, sous un rapport très-vrai, l'interprète de la tradition : seule elle décide souverainement de ce qui en fait ou n'en fait pas partie; mais sous un autre rapport elle est la tradition vivante et parlante : vivante dans *le sens des fidèles*, parlante dans ses rites, dans ses prières, dans ses usages, et surtout dans les enseignements de ses docteurs et de ses pasteurs. En passant donc à travers les âges, l'Église accomplit constamment l'ordre de son divin fondateur : elle apprend à toutes les nations tout ce qu'il lui a été ordonné de leur apprendre, et le même Esprit de vérité qui l'a enseignée aux Apôtres, demeure *toujours* en elle pour enseigner par elle *toute vérité* (Matth. c. XXVIII, 19, 20. Jean, c. XIV, 16, c. XVI, 13).

Sans doute ces paroles et ces promesses ne se vérifient pas également à toutes les époques, dans toutes les parties de l'Église. Soit infirmité de l'esprit humain, soit préventions étrangères, soit même zèle excessif pour la pureté de la doctrine, quelques-uns de ses enfants ou de ses ministres pourront se méprendre de bonne foi sur quelques points de cette doctrine même ; quelque obscurcissement pourra avoir lieu dans des églises particulières; mais jamais l'obscurcissement en matière de foi ou de mœurs ne s'étendra à l'Église universelle, ni même à l'Église de Rome, qui en est le centre. Elle aura aussi ses jours de tentation et d'épreuve. Des hérésies s'élèveront dans son sein, et, au nom de Jésus-Christ et de l'Évangile, y exciteront parfois des tempêtes effroyables; mais elles ne prévaudront pas contre l'Église; et si un

moment elles troublent les âmes, et affaiblissent, aux yeux de quelques-uns de ses membres, la splendeur de son enseignement, elles n'aboutiront en définitive qu'à préparer le triomphe et à concourir à l'éclaircissement de la vérité qu'elle enseigne.

III. C'est en effet la doctrine constante des Pères, qu'un certain progrès de lumière se produit de jour en jour dans l'Église par les ouvrages de ses docteurs, et surtout par ses décisions souveraines, et que ce progrès s'accomplit ordinairement à l'occasion des contradictions et des luttes que les novateurs ont suscitées. « Plusieurs choses, dit saint Augustin, « étaient cachées dans les Écritures. Les hérétiques « séparés de l'Église l'ont agitée par leurs questions « insidieuses. Ce qui était caché s'est découvert, et « l'on a mieux entendu la vérité de Dieu. Est-ce donc « que l'on a traité parfaitement de la Trinité avant « les clameurs des Ariens? et de la pénitence avant « les Novatiens? et de l'efficacité du baptême avant les « rebaptisateurs [1]? » Il en est de même de tous les autres articles de la foi chrétienne : car « la nécessité « de les défendre contre les hérétiques fait qu'on les « considère avec plus de soin, qu'on les entend plus « clairement, qu'on les prêche d'une manière plus « distincte et plus expresse, en sorte que la question « soulevée par les adversaires de l'Église devient une « occasion d'apprendre [2]. » Vincent de Lérins, qui

1. S. Aug. *in Ps.* LIV, n. 22.

2. Multa quippè ad fidem catholicam pertinentia dùm hæreticorum callidâ inquietudine agitantur, ut adversùs eos defendi possint, et considerantur diligentiùs, et intelliguntur clariùs, et instantiùs prædicantur, et ab adversariis mota quæstio discendi exstitit occasio. *Id.*, *de Civ. D.*, l. XVI, c. XXXV.

proclame si énergiquement l'immutabilité des dogmes chrétiens, reconnaît aussi ce progrès de lumière dans l'Église : « N'y aura-t-il donc, dit-il, dans l'Église du « Christ, aucun progrès de religion? Il y en aura cer- « tes, et un grand; et quel est celui qui serait assez « ennemi des hommes et assez haï de Dieu pour le « nier? mais à une condition, c'est que ce progrès « soit un progrès, et non un changement de la foi. Il « faut donc que l'intelligence, que la science, que la « sagesse des fidèles croisse et se perfectionne dans le « cours des âges, mais seulement dans son genre, « c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même « sens, dans le même esprit [1]. »

IV. Ce progrès de lumière, dans l'Église, tient immédiatement à la manière selon laquelle Jésus-Christ a révélé sa doctrine à ses disciples. Car le Sauveur n'a pas livré sa dogmatique aux Apôtres comme un système spéculatif, rigoureusement coordonné et renfermé dans des formules invariables. Il n'a rien écrit. Il a donné sa doctrine historiquement et comme selon les circonstances; il l'a rattachée à des faits extérieurs, en la mêlant toujours de considérations morales. Et si cette doctrine, ainsi dispensée, forme un

1. Sed forsitan dicet aliquis: Nullus-ne ergò in EcclesiâC hristi profectus habebitur religionis? Habeatur planè, et maximus. Nàm quis ille est tàm invidus hominibus, tàm exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen ut verè profectus sit ille fidei, non permutatio... Crescat igitur oportet et multùm vehementerque proficiat, tàm singulorum quàm omnium, tàm unius hominis, quàm totius Ecclesiæ, ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eàdemque sententiâ. Vinc. Lir., *Common.* XXIII.

ensemble de religion parfaitement lié dans toutes ses parties, il a réservé à l'Esprit saint d'en donner l'intelligence complète à ses Apôtres. Ceux-ci, dans l'accomplissement de leur mission, ont suivi une marche analogue. Fondant d'abord la doctrine sur la prédication, ils donnèrent aux fidèles un sommaire de vérités auxquelles toutes les autres se rapportent : ils lièrent leurs enseignements à des rites, à des institutions sacrées; et, s'ils ne supprimèrent rien, surtout dans leurs leçons aux pasteurs qu'ils établissaient (II Tim. c. II, 2), de ce que le Sauveur leur avait ordonné de dire, et *de ce qui était utile* (Act. c. xx, 20), ils insistèrent principalement sur les vérités dogmatiques et morales, qui étaient ou nécessaires à l'organisation de l'Église, ou plus immédiatement propres à former, dans les fidèles, une vie vraiment chrétienne. Les écrits que plusieurs d'entre eux composèrent sont conçus dans un sens conforme à cette conduite. Les uns sont historiques; les autres ont pour objet principal des questions particulières; tous sont plus ou moins empreints d'un caractère pratique et moral. Dans aucun n'est même indiquée la pensée de présenter l'ensemble du christianisme.

Héritière de cet esprit, l'Église catholique, qui possède aussi dans son sein toute la vérité divine, ne la déclare pas toujours également et sous une forme absolue. Dispensatrice sage, autant que dépositaire fidèle, elle la dispense selon les nécessités des temps et l'opportunité des circonstances. Toujours sûre d'elle-même et de l'assistance toute-puissante de son divin époux, elle ne va pas au-devant des questions pour les trancher comme préventivement par des décrets exprès; elle attend qu'on lui fasse des difficultés

pour les résoudre. Persuadée, comme parle un concile général, que la foi des temps antérieurs suffit pour une pleine déclaration de la vérité [1], elle ne fait de nouvelles décisions que pour de graves motifs : elle s'y borne à ce que réclame l'intérêt présent de la foi; et, jusque dans la forme de ces décisions, elle se renferme religieusement dans celle que les caractères de l'erreur qui l'attaque, et les dispositions générales des esprits, rendent nécessaire.

Cette conduite vraiment admirable de Jésus-Christ et de l'Église tient elle-même à un dessein général de la Providence divine, qui manifeste sa sagesse en même temps qu'il honore notre nature. Car s'il a plu à Dieu, en révélant sa vérité, de lui imprimer des caractères qui ne permissent pas de penser qu'elle relevait de l'homme, il a voulu aussi que ses manifestations à travers les siècles s'accomplissent d'une manière harmonique avec les conditions de notre existence actuelle. Par suite de ce dessein général, comme la puissance du génie et l'étendue des connaissances contribuent à développer les vérités humaines, le génie et les efforts des docteurs suscités dans l'Église concourront à la manifestation de la vérité divine; et, par l'effet de leurs travaux, cette vérité sera exprimée en des termes propres à la faire mieux entendre; elle sera disposée selon un ordre plus vaste, plus lumineux, plus scientifique; elle sera plus parfaitement appliquée à nos besoins, aux aspirations profondes de

1. Sufficeret quidem ad plenam cognitionem et confirmationem veritatis hoc sapiens et salutare divinæ gratiæ symbolum (le symbole de Nicée); sed quoniam, etc. Conc. Chalced., act. v, *In def. fid.* Hard., *Collect.*, t. II, c. 454.

notre âme, et à tout ce qui est l'objet de notre pensée. Comme c'est une des conditions de notre existence actuelle, que notre esprit se développe dans la lutte, c'est surtout dans les oppositions soulevées contre lui que se développera l'intelligence du dogme chrétien. Plus attentifs à la vérité contestée, on en acquerra une intuition plus profonde; on la placera dans un plus grand jour; on la défendra avec plus de solidité; on l'assiéra sur des bases mieux affermies. Les luttes, les discussions, qui si souvent n'aboutissent à rien dans les écoles philosophiques, ne seront jamais stériles dans l'Église. Des décisions précises en seront le résultat. La vérité divine prendra des formes mieux arrêtées; elle se déclarera d'une manière plus explicite : les simples eux-mêmes la connaîtront distinctement; les savants la posséderont avec plus de certitude; et l'erreur, qui semblait destinée à l'obscurcir, aura servi à en augmenter l'éclat.

V. Mais ce progrès lui-même, il faut bien le remarquer, a une tout autre nature que les progrès qui s'accomplissent dans les opinions ou dans les sciences humaines, et les Pères ne s'y sont pas trompés. Saint Augustin, qui a le plus expressément signalé ce progrès, en a marqué aussi les vrais caractères : « On défend, dit-il, les Écritures avec plus de soin et d'exactitude, » mais on ne les entend pas autrement qu'elles avaient été entendues; seulement « ceux qui les entendaient les ont traitées plus à fond, et ceux qui ne les pénétraient pas bien ont compris ce qu'ils croyaient avec piété [1]. » Il dit encore que, à l'occasion

1. Didicimus enim singulas quasque hæreses intulisse Ecclesiæ proprias quæstiones, contra quas diligentiùs defenderetur Scrip-

des disputes soulevées par les hérétiques, « les vérités divines ont été considérées avec plus d'attention, plus distinctement comprises, plus vivement inculquées; » ce qui suppose évidemment qu'il s'agit, non de dogmes nouveaux, mais de vérités déjà connues; et c'est ainsi que les hérésies ne font pas découvrir à l'Église ce qu'elle ignorait, mais « font paraître dans un plus grand jour ce qu'elle pense, et placent comme dans un lieu plus éminent, et où il peut être plus universellement aperçu, ce qu'enseigne la saine doctrine [1]. » Vincent de Lérins dit, en d'autres termes, la même chose. Il déclare, en traitant directement la question qui nous occupe, que « le progrès dans la religion consiste à progresser dans la foi, et non pas à la changer », et que tout ce qu'on peut faire, c'est « de « cultiver la doctrine que l'enseignement des Pères a « plantée, la faire fleurir et mûrir. Car il se peut que « ces dogmes de la philosophie céleste soient soignés, « limés, polis dans la suite du temps; mais il n'est « pas permis de les changer, d'y toucher, ou d'en re- « trancher quelque chose. Ils peuvent recevoir la lu- « mière, l'évidence, la distinction; mais ils conservent « toujours la plénitude, l'intégrité, la propriété. L'É- « glise donc, fidèle gardienne des dogmes qui lui ont « été confiés en dépôt, n'y change rien, n'y diminue « rien, n'y ajoute rien : elle ne perd rien de ce qui

tura divina, quàm si nulla talis necessitas cogeret. S. August., *de don. persev.*, c. xx. Multi enim sensus Scripturarum sanctarum latent et paucis intelligentioribus noti sunt : nec asseruntur commodiùs et acceptabiliùs, nisi cùm respondendi hæreticis cura compellit, etc. *In Psalm.* LXVII, n. 39.

1. Improbatio hæreticorum facit eminere quid Ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina. *Confess.*, l. VII, c. XIX.

« lui était propre, elle ne reçoit rien de ce qui lui était « étranger; mais elle s'applique uniquement, en trai- « tant avec sagesse et fidélité des vérités anciennes, à « polir celles qui sont formées, à confirmer celles qui « sont éclaircies, à conserver celles qui sont confir- « mées et définies [1]. » Du reste, ces pensées ne sont pas particulières à saint Augustin et à Vincent de Lérins; elles expriment une vérité constamment enseignée dès les premiers siècles. Et, sans alléguer ici des témoignages qui devront trouver leur place dans la suite de cette Histoire, nous nous contenterons de rapporter de belles et simples paroles de saint Irénée : « Comme il n'y a qu'une foi, qui est la même « dans l'Église, ni ceux qui peuvent en parler savam- « ment n'y pourraient rien ajouter, ni ceux qui sont « moins capables n'y sauraient rien retrancher. Et si « on l'entend plus ou moins parfaitement, selon la « mesure de sagesse que l'on a reçue, cela se fait sans « que le sens et la substance de la doctrine soient « changés [2]. »

En d'autres termes, par les écrits de ses docteurs et par l'autorité de ses décrets, la vérité dogmatique se manifeste dans l'Église avec plus d'éclat; elle y est défendue avec plus de solidité, elle y est exprimée avec

1. Fas est etenim ut prisca illa cœlestis philosophiæ dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur; sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem, etc. Vinc. Lir., *Common.* XXIII.

2. Cùm enim una et eadem fides sit, neque is qui multùm de eâ potest dicere ampliat, neque is qui minùs, deminorat. Plus autem aut minùs, secundùm prudentiam, nosse quosdam intelligentiam non in eo quòd argumentum immutetur efficitur. L. I, c. x, n. 2, 3.

plus de précision; elle y est connue, en plusieurs points, comme révélée de Dieu avec plus de certitude; mais elle y demeure toujours la même dans sa substance. Si l'Église ne supprime pas, elle n'ajoute pas non plus un seul élément dogmatique à la doctrine enseignée par les Apôtres. Son infaillibilité doctrinale n'est pas l'effet d'une inspiration proprement dite, mais d'une assistance permanente et efficace de l'Esprit saint. Elle ne révèle donc pas la vérité, elle ne fait pas que ce qui n'était pas révélé le devienne; elle nous propose, elle nous applique la vérité qui lui a été révélée à son origine. Elle ne crée pas proprement les dogmes de la foi, elle les formule et les notifie. Avant ses décisions, les uns pouvaient ignorer de bonne foi qu'une vérité fût renfermée dans le dépôt de la révélation, d'autres pouvaient en douter: après ces décisions, l'ignorance et le doute ne sont plus possibles. La vérité divine s'est ouvertement déclarée : elle a acquis toute la notoriété nécessaire pour qu'on ne puisse plus douter du fait de sa révélation; il ne s'agit plus que de se soumettre et d'obéir; mais, encore une fois, elle n'a pas été alors révélée. Que dis-je? cette doctrine, on la défend mieux dans le cours des temps; mais elle a toujours été défendue. On la présente dans un ordre plus scientifique; mais l'ordre le plus parfait est celui qui est tracé dans le Symbole. On la déclare d'une manière plus solennelle; mais, avant cette déclaration, on la regardait généralement comme révélée. On l'exprime en des termes plus précis; mais ces termes nouveaux sont employés pour rendre le sens d'une foi qui jamais n'a été nouvelle [1]. Le progrès

1. Non novum fidei sensum novæ appellationis proprietate signando. Vinc. Lir. *Common.* XXIII.

dogmatique qui s'accomplit dans l'Église est donc un progrès extérieur, relatif, dans la forme, et non un progrès substantiel et dans le fond de la doctrine. Ce n'est pas un développement interne et réel, comme si la vérité dogmatique n'eût d'abord existé qu'en germe. La doctrine de Jésus-Christ n'a jamais existé en germe dans son Église; elle y a été formée dès son origine. Les Apôtres, ses fondateurs, l'ont connue explicitement tout entière [1]; et après la révélation qui a été faite aux Apôtres, il n'en est pas qui puisse devenir le fondement de notre foi. Du reste, leur enseignement a toujours été entendu, toujours suffisamment expliqué. « La prédication de la foi, dit le concile de Chalcédoine, est dès le commencement immuable; la foi des Pères demeure ferme; il n'est besoin d'y rien ajouter comme s'il y manquait quelque chose [2]. » Il n'y a qu'à la déclarer plus expressément et à la mettre en évidence. Et Tertullien a bien parlé, lorsqu'il a dit, pour distinguer les catholiques des hérétiques : « Nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-« Christ ni de recherches après l'Évangile. Quand « nous croyons, nous ne voulons rien croire au delà; « car ce que nous croyons d'abord, c'est qu'il n'y a « plus rien à croire [3]. »

1. C'est la doctrine des Pères comme celle des théologiens. Nous ne citons que quelques mots de saint Irénée, mais ils sont décisifs : « De omnibus adimpleti sunt (Apostoli) et habuerunt perfectam cognitionem. » L. III, c. 1, n. 1.

2. Non ut novum ad pietatem (quasi fidei desit) aliquid exquirentes, sed, etc. Conc. Chalc., *Adloc. ad Marc.* Hard. *Coll.* t. II, c. 646.

3. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, neque inquisitione post Evangelium : cùm credimus, nihil desideramus ultrà credere; hoc enim prius credimus, quod nil ultrà sit quod credere debeamus. Tert., *De Præscript.*, c. VIII.

VI. Du reste, quel que soit le progrès de lumière et de certitude qui s'opère dans l'Eglise en matière dogmatique, il faut bien se garder de l'attribuer à un mouvement naturel de l'esprit humain. Ce progrès se produit ordinairement dans la lutte qu'elle soutient contre les hérésies; mais ces hérésies qu'elle a combattues, qu'elle a proscrites, ne l'ont certainement pas produit. Elles en ont été l'occasion, elles n'ont pu en être le principe. Ce progrès se déclare et s'opère à l'aide et par le concours des écrits des saints docteurs; mais il n'est pas proprement leur ouvrage. C'est parce qu'ils ont plus soigneusement examiné toutes choses, parce qu'ils ont été plus attentifs au sens de l'Eglise dans ses enseignements, dans ses institutions, dans ses prières, et qu'ils l'ont plus profondément pénétré, qu'ils ont plus fidèlement exprimé sa doctrine, qu'ils l'ont plus solidement défendue. C'est par là aussi qu'ils ont acquis le plus d'autorité. Car l'autorité doctrinale dont plusieurs Pères jouissent, ils ne la doivent pas précisément à la force de leur génie ou à l'étendue de leurs connaissances, mais à ce que, invariablement attachés à la tradition publique, fidèles à l'étudier, ils en ont mieux saisi l'esprit et le sens, et à ce que l'Église a reconnu sa perpétuelle croyance sous les formes dans lesquelles ils l'ont traduite. Enfin, c'est par les décisions souveraines de l'Église que ce progrès s'accomplit; mais ces décisions mêmes ne sont que des déclarations solennelles de la croyance qu'elle a toujours eue, et qui a toujours été vivante dans ses enseignements et dans sa conduite, quoiqu'elle n'ait pas toujours été également aperçue [1]. C'est donc l'esprit immortel de l'Église

1. Quid unquam aliud conciliorum decretis enisa est (Ecclesia)

qui se déclare par ses décrets; c'est son sens traditionnel, que Mœlher a si justement appelé *sa conscience*, qui se manifeste; et la preuve en est sensible jusque dans l'adoption qu'elle fait de mots nouveaux pour exprimer son ancienne croyance. Car, lorsqu'elle emploie une expression nouvelle pour proclamer plus formellement contre l'hérésie un de ses dogmes, elle ne l'invente pas au moment même, elle ne la crée pas. Cette expression était née comme naturellement dans son sein et y avait été reçue; elle l'adopte donc, elle la consacre, elle l'impose à tous ses enfants. Ainsi le progrès dogmatique qui s'accomplit dans le sein de l'Église n'a aucune cause qui lui soit extérieure; et comme il a son fondement dans la doctrine révélée aux Apôtres, et qu'elle conserve toujours, il a son principe dans le Saint-Esprit, qui la vivifie, qui l'assiste, et, comme elle parle elle-même, qui lui suggère de jour en jour toute vérité [1].

VII. Alors même que ce fait de l'immutabilité substantielle du dogme et de son progrès extérieur par l'effet de l'assistance permanente du Saint-Esprit, pourrait être raisonnablement contesté, ce serait néanmoins un spectacle bien digne de l'attention des esprits les plus élevés, que l'histoire de cette doctrine qui, sortie d'un coin obscur de la Palestine, s'est imposée au monde grec et romain, et règne sur

nisi ut quod anteà simpliciter credebatur, hoc idem posteà diligentiùs crederetur?... Hoc, inquam, semper neque quicquam prætereà, hæreticorum novitatibus excitata, conciliorum suorum decretis perfecit Ecclesia, nisi ut quod a majoribus solà traditione susceperat, hoc deindè posteris etiam per scripturæ chirographum consignaret, etc. Vinc. Lir. *Comm.* XXIII.

1. Conc. Trid. *Sess.* XIII, c. 1.



l'univers civilisé. Car, quelque idée qu'on se fasse du christianisme, on ne peut nier que c'est sa doctrine dogmatique qui a créé la civilisation moderne; on ne peut nier que cette doctrine aborde et résout avec grandeur les problèmes redoutables qui intéressent le plus la conscience humaine, et qu'il est la religion dans sa forme la plus pure et la plus parfaite.

Mais si le fait que l'Église a toujours cru et attesté est véritable; si, dans sa marche à travers les siècles, la doctrine de Jésus-Christ et des Apôtres a conservé ces grands caractères que nous décrivions tout à l'heure, l'histoire de cette doctrine prend un intérêt bien plus grand, et contient une des preuves les plus saisissantes de la divinité du catholicisme. C'en est fait du protestantisme sous ses diverses formes. Les prétextes par lesquels il a prétendu justifier sa séparation d'avec l'Église romaine sont sans fondement; il ne peut pas se défendre contre les variations dans la foi dont il a été accusé et convaincu; il n'a plus de raison d'être comme société chrétienne. Les prétentions des novateurs qui espèrent une régénération du christianisme, et qui veulent réformer sur le plan primitif une doctrine qui n'en a jamais dévié et l'a même fidèlement rempli, n'ont évidemment aucune valeur. Les assertions des rationalistes modernes qui ne voient dans le christianisme que l'œuvre de l'homme, et dans sa dogmatique actuelle qu'un développement naturel de l'esprit humain, manquent de fondement historique, et sont ouvertement démenties par les faits les plus constants. Le catholicisme nous apparaît comme la seule forme vraie du christianisme, puisque c'est dans son sein que la

doctrine de Jésus-Christ a été primitivement déposée, et a été conservée sans altération jusqu'à nos jours.

Que dis-je? cette doctrine elle-même se montre manifestement divine dans son histoire; car s'il était vrai que le dogme catholique, informe et incertain sur bien des points à son origine, ne se fût formé que peu à peu, au moyen d'éléments étrangers et à travers des incertitudes et des variations nombreuses, il porterait en lui-même, quelque sage qu'il parût d'ailleurs, les caractères d'une opinion humaine, et sa divinité serait manifestement en péril. Mais si l'on peut établir que la doctrine que professe aujourd'hui l'Église catholique, formée et parfaite dès son origine, est demeurée substantiellement la même dans sa marche à travers les âges : qu'au milieu des mouvements divers auxquels la société humaine a été soumise, toujours elle a été suffisamment entendue, suffisamment professée; que dans les luttes si nombreuses qu'elle a soutenues depuis son origine contre tant d'adversaires qui l'ont systématiquement attaquée dans toutes ses parties, elle n'a subi ni variation, ni obscurcissement, qu'elle en a même retiré ce fruit de se manifester avec plus d'éclat; qu'elle n'a rien acquis de nouveau par la science et le talent des grands hommes qui l'ont défendue, et rien perdu au milieu des ténèbres qui l'environnèrent pendant plusieurs siècles; que, pour se donner une forme scientifique et se rendre plus acceptable, elle a bien pu se servir tour à tour des systèmes philosophiques qui honorent le plus l'esprit humain, mais que jamais elle ne s'est confondue avec eux, et qu'elle ne leur a pas emprunté un seul des éléments qui la constituent; enfin, que le progrès de lumière qui s'est déclaré en elle, est, non

pas un progrès réel et interne, mais un progrès qui consiste dans la forme de l'expression et de l'enseignement, un progrès qui n'est pas dû à l'influence de principes qui lui soient extérieurs, mais à la vertu de l'esprit qui l'anime; on ne pourra plus douter qu'elle n'ait été introduite dans le monde par le fait d'une intervention supérieure. Car une doctrine qui s'est produite, qui s'est établie, qui s'est conservée, qui s'est perpétuée avec de tels caractères, et tant en dehors des conditions d'existence de toutes les opinions, de toutes les doctrines et de toutes les croyances humaines, porte, dans son origine et dans son histoire, l'empreinte visible de la main de Dieu.

Offrir ce spectacle, fournir cette démonstration de la vérité que nous croyons, c'est l'objet propre, c'est le but véritable et nécessaire d'une histoire du dogme conçue dans un sens catholique. Car l'histoire du dogme, dans quelque sens qu'on la prenne, n'a pas un but purement historique, un but simplement utile ou au développement de nos connaissances ou à la conduite de la vie et au gouvernement des choses humaines; elle a un but essentiellement dogmatique. Il est évident, en effet, qu'une doctrine dogmatique doit porter dans son origine et dans son existence des caractères tout différents, selon qu'elle vient de Dieu ou de l'homme, qu'elle nous est révélée d'en haut, ou qu'elle sort de nòtre raison et de notre conscience. Les auteurs de ces histoires du dogme si multipliées en Allemagne depuis Semler, l'ont bien compris. Ils le disent assez ouvertement. Et, sans entrer ici dans des détails qui ne sont pas nécessaires, comme une histoire du dogme conçue dans un sens rationaliste a pour objet de montrer que la doctrine

chrétienne, informe dans son origine, a pris dans le cours des siècles, à travers de nombreuses fluctuations et en s'assimilant des éléments d'origine étrangère, une forme arrêtée et des développements réels, le but d'une histoire du dogme conçue dans le sens catholique est de prouver que la foi catholique formée tout entière dès son origine, s'est immuablement conservée dans l'Église, et que le progrès de lumière et de certitude qui s'est accompli dans son sein est uniquement dû à la vertu de son principe et de l'esprit qui l'anime.

On le comprendra mieux lorsque nous aurons exposé ce que c'est proprement qu'une histoire du dogme, en écartant les idées fausses ou inexactes que l'on s'en fait quelquefois.

VIII. Et d'abord, l'histoire du dogme n'est pas l'histoire des monuments ou des faits qui en sont les sources, mais l'histoire de la pensée dogmatique qui est exprimée par ces faits ou qui est renfermée dans ces monuments. Elle n'agite pas les questions purement critiques, elle les suppose résolues. Sans doute ces questions ne lui sont pas indifférentes; et rien n'est plus important, lorsqu'on écrit une histoire du dogme, que d'attribuer à chaque document qu'on invoque, sa valeur réelle. Il est même bon qu'on ne s'y appuie que sur des monuments dont l'authenticité soit généralement reconnue; car c'est surtout en matière dogmatique qu'il ne faut pas oublier cette belle parole d'un ancien sage : « *Dieu a-t-il besoin de votre mensonge pour se justifier? A-t-il besoin que vous recouriez à des déguisements frauduleux pour le défendre* (Job, c. XIII, v. 7)? Mais il ne faut pas non plus donner dans les excès d'une critique qui ne respecte rien, ni renoncer

à des témoignages que l'on croit certains, parce qu'ils sont écartés par quelques écrivains modernes que les moindres difficultés arrêtent, ou qui sont dominés dans leurs appréciations par des préjugés dogmatiques [1].

L'histoire du dogme chrétien n'est pas non plus l'histoire de toutes les doctrines, de toutes les opinions qui, depuis dix-huit siècles, se sont répandues dans le monde sous le nom de christianisme [2]. L'exposition de ces conceptions nombreuses et diverses doit occuper une place dans une histoire du dogme, mais elle n'en fait pas le fond et la substance. Si rien n'est

1. C'est la règle que nous nous sommes tracée. Nous n'invoquons les monuments qu'à bon escient. Si nous alléguons quelques témoignages qui nous paraissent douteux, nous ne leur attribuons jamais une valeur décisive. Pour former notre opinion, nous consultons les critiques sages, et ordinairement nous les suivons, sans toutefois nous asservir à leurs sentiments. En général, nous sommes sévère dans le choix des autorités, mais nous tâchons de ne pas oublier les réflexions judicieuses de Fleury qui se vérifient aujourd'hui plus que jamais. Il parle des critiques protestants : « Sur ce fondement, dit-il, ils ont donné dans l'extrémité opposée; ils ont outré la critique jusqu'à ne laisser rien de certain; et la mauvaise émulation de paraître savant a entraîné quelques catholiques dans cet excès. » *Préface* de l'Histoire ecclésiastique.

2. Marheineke semble lui-même être de cet avis. Il combat avec énergie ceux qui, comme Strauss, prétendent que le dogme n'est autre chose qu'une opinion, et les historiens du Dogme qui, dans leurs histoires, attachent autant d'importance aux opinions particulières qu'au dogme lui-même. Mais, parce qu'il repousse, avec tous les autres protestants, le principe de l'infaillibilité surnaturelle de l'Église, il réduit le dogme à n'être qu'une opinion devenue générale dans la société chrétienne, et il attribue aux hérésies la même valeur qu'à l'orthodoxie, au point de vue historique. D. Philipp Marheineke's, *Christliche Dogmengeschichte*. Berlin, 1849; *Einleitung*, p. 43, 44 et 13.

beau, n'est lié, n'est complet comme le dogme chrétien tel que l'Église catholique l'a toujours compris et professé, rien n'est plus bizarre, plus incohérent que ce que les sectes qui ont surgi depuis les premiers siècles ont présenté comme la pure doctrine du Sauveur; et chercher indifféremment dans tous ces systèmes le vrai sens du christianisme, ce serait vouloir ne trouver que variations et n'aboutir qu'à l'incertitude. Mais heureusement avant ces sectes, en dehors et au-dessus d'elles, subsistait une société chrétienne visiblement investie d'une plus grande autorité que toutes les autres. Et, pour nous borner ici à des faits qui ne sauraient être contestés, il est certain que les disciples de Jésus-Christ, en se répandant dans le monde, fondèrent partout des communautés religieuses auxquelles ils préposèrent des pasteurs suivant un ordre déterminé; que ces communautés qu'ils appelèrent Églises, et qui, avant leur mort, s'étaient multipliées à ce point qu'il en existait même hors des limites de l'empire romain, avaient des communications fréquentes les unes avec les autres; que, fondées soit par le même Apôtre, soit par des Apôtres différents, elles se regardaient toujours comme une seule société, comme un seul corps, comme une seule Église apostolique répandue partout; qu'elles croyaient avoir la même foi, qu'elles pratiquaient les mêmes rites sacrés, qu'elles avaient la même forme extérieure; qu'unies entre elles par le ministère qui leur avait été donné, elles s'unissaient toutes principalement dans l'Église de Rome, où elles croyaient que saint Pierre était mort et avait fixé son siége. Les monuments les plus authentiques du second et du troisième siècle attestent ces der-

niers faits non moins clairement que les autres. Il n'est pas moins certain que cette Église, ainsi constituée, subsiste sans interruption depuis l'époque de la prédication de l'Évangile; que toujours elle a eu des caractères propres et qui la distinguaient des autres sociétés chrétiennes : une plus grande étendue et le nom même de catholique, une même règle fondamentale de croyance, l'enseignement apostolique, un même sentiment, la haine de toute innovation dans la doctrine et de toute rupture de l'unité religieuse, un même corps de pasteurs, des évêques qui remontent visiblement jusqu'aux Apôtres et à leur chef. Évidemment, si la doctrine de Jésus-Christ a existé quelque part, c'est dans le sein et dans l'histoire de cette Église qu'il faut principalement la chercher; c'est là aussi que nous la chercherons de préférence. En d'autres termes, l'histoire de la foi ou de la doctrine dogmatique de cette Église est l'objet propre de cet ouvrage; et, pour le dire en passant, c'est un des motifs pour lesquels nous lui avons donné le titre d'Histoire du dogme catholique [1].

Ainsi circonscrite, l'histoire du dogme n'est pas proprement et uniquement l'histoire des opinions et des enseignements personnels des Pères. Car, même en ce qui touche à la foi, il y a deux caractères essentiels à distinguer dans les Pères : celui de témoins ou de juges de la doctrine publique de l'Église de leur

1. Nous en avons eu d'autres : le dogme chrétien est encore catholique en ce double sens qu'il a *toujours* été enseigné dans l'Église, et qu'il embrasse *tout* ce qu'il importe à l'homme de savoir dans la vie présente, et *tout* ce qu'il lui est nécessaire de croire pour parvenir à la béatitude dans l'autre vie. Voyez S. Cyrille, cat. XVIII, n. XXIII. Opp., p. 296.

temps, et celui de docteurs particuliers. Si, comme témoins de la tradition de l'Église, lorsqu'ils s'accordent unanimement, leur autorité est irréfragable, parce que leur témoignage est, en ce cas, inséparable de la tradition elle-même, comme docteurs particuliers, ils peuvent avoir des opinions singulières, des manières incomplètes ou inexactes de concevoir certains dogmes. Et l'histoire du dogme catholique, où la doctrine des Pères doit tenir une si grande place, n'est pas une exposition de leurs conceptions personnelles, mais celle de leur foi et de leur enseignement public. Elle n'est pas l'histoire des pensées des plus grands saints et des plus grands hommes, mais, sous les formes diverses dont ils l'ont revêtue, l'histoire de la vérité révélée de Dieu.

Enfin, une histoire du dogme n'est pas seulement l'exposé fidèle des décisions de l'Église qui sont intervenues dans les divers siècles. Cette exposition en est une partie essentielle, mais elle ne la renferme pas tout entière. L'Église ne propose pas la vérité divine nécessaire à croire, uniquement par des décisions, par des définitions formelles : elle la propose par des symboles, par les instructions de ses pasteurs, et aussi, dans un grand nombre d'articles, par les Ecritures divines qu'elle met aux mains de ses enfants. Elle n'en vient à des définitions précises qu'en certaines circonstances; et, par rapport à ces définitions mêmes, l'historien du dogme n'a pas seulement à les constater; il doit en montrer le fondement dans la croyance générale à l'époque où elles se sont produites, et même en établir la sagesse et l'opportunité.

IX. Conçue et exécutée dans ce sens, l'histoire du

dogme offre de grands avantages, en même temps qu'elle présente un immense intérêt. Elle n'est pas seulement le résultat le plus élevé de la science des Pères, des conciles, des hérésies; elle est la plus belle partie de l'histoire intérieure de l'Église, et comme l'exposition vivante de la doctrine la plus profonde des divines Écritures. Sans doute, elle ne supplée pas la dogmatique, mais elle en est un beau complément. Elle contient la réfutation de toutes les erreurs dogmatiques qui se sont produites dans le cours des siècles chrétiens. On y voit marqué le moment précis où les hérésies ont apparu, les réclamations qu'elles ont excitées, la manière dont elles ont été combattues, les condamnations dont elles ont été l'objet. On y découvre, dans les éléments étrangers qu'elles ont cherché à introduire dans la croyance établie, dans leurs orgueilleuses prétentions et dans leurs variations continuelles, avec les caractères frappants d'une direction et d'une vie tout humaine, les causes de leur succès momentané, et puis celles de leur dégénération et de leur chute. L'Église catholique, au contraire, trouve dans l'histoire de sa doctrine une des preuves les plus éclatantes de sa divinité; et cette preuve, nous ne craignons pas de le dire, est tout à la fois singulièrement appropriée et à ses besoins actuels et aux tendances générales de notre temps.

Il suffit, en effet, de jeter un coup d'œil sur l'état du christianisme dans le monde pour reconnaître que la lutte la plus sérieuse que la vérité catholique ait à soutenir, est contre le protestantisme sous sa double forme, la forme traditionnelle et la forme rationaliste : l'une spécialement représentée en Angle-

terre et dans les États du nord de l'Europe, l'autre en Allemagne et en Suisse : celle-là qui, sans renier entièrement le principe du libre examen, en modère les écarts par la force de la loi et par le respect du passé, et conserve ainsi dans les prescriptions ou les pratiques d'un culte officiel, un reste plus ou moins considérable des traditions primitives; celle-ci qui, suivant le principe rationaliste dans toutes ses conséquences, renie jusqu'aux symboles, et démolit pièce à pièce l'édifice ancien de la foi. Dans la première, on fait encore profession de reconnaître le christianisme comme une religion positive, surnaturelle, et de respecter la croyance et les usages des premiers siècles chrétiens; dans la seconde, on n'admet aucun dogme suprà-rationnel, on ne reconnaît même pas de caractère surnaturel aux faits évangéliques. Contre ces deux doctrines, si différentes sous bien des rapports, quoique partant du même principe, est-il une défense, une démonstration du catholicisme plus utile, mieux adaptée à ces attaques, qu'une histoire du dogme telle que nous en avons donné l'idée? Car cette histoire a pour but d'établir, contre la première, que les dogmes qu'elle se refuse à admettre, que les rites sacrés qu'elle n'a pas conservés, que la forme du gouvernement ecclésiastique qu'elle a mutilée, ou même détruite, ont été révélés ou institués par Jésus-Christ, qu'ils ont constamment subsisté depuis l'origine du christianisme, et qu'ainsi l'Église romaine qui les a fidèlement conservés, est l'Eglise même que le Sauveur a fondée. Contre la seconde, cette histoire doit prouver que le christianisme a été présenté au monde par son fondateur, et a été originairement conçu comme une doctrine po-

sitive, appuyée sur des faits évidemment surnaturels, consistant non en quelques principes généraux et élastiques dont l'interprétation ait été abandonnée à la raison individuelle, mais dans un ensemble fixe et arrêté de notions et d'enseignements qui doivent régler et soumettre l'intelligence humaine. Cette histoire doit prouver encore que, dans sa marche à travers les siècles, la doctrine chrétienne a eu des caratères tout différents de ceux que l'on remarque dans l'histoire des systèmes philosophiques et des autres croyances religieuses ; de sorte que si les rationalistes ne dénient pas toute foi à l'histoire, s'ils conservent encore quelque respect pour Jésus-Christ, si, dans leurs appréciations des doctrines par les caractères extérieurs qui les distinguent, ils règlent leur jugement sur les lois de l'analogie et de l'expérience, ils doivent reconnaître que le christianisme est une religion positive et surnaturelle, et conséquemment embrasser le catholicisme. Le principe posé, ils admettent volontiers cette conséquence ; et l'un des rationalistes les plus modérés de notre temps déclare en termes exprès que, « comme le principe protestant du libre examen conduit logiquement au rationalisme, le principe du supra-naturalisme, si l'on en suit les conséquences, doit amener au catholicisme, et que le catholicisme n'est conséquent que dans l'Eglise romaine [1]. »

1. Supranaturalismi principium, dummodò in eo tenendo aliquis sibi constare voluerit, ad catholicismi commentum perducat necesse est, quemadmodùm ab alterâ parte protestantismus in rationalismo demùm verè sibi constat. Grimm, *Instit. Theologiæ evang. historico-crit.*, Prol., cap. II, § 25, p. 60 (Iena, 1848). Quemadmodùm supranaturalismus in solo catholicismo, itâ catholicismus dumtaxat in papismo optimè sibi constat. Ib., § 53, p. 107.

Du reste, cette démonstration du dogme catholique par son histoire est d'autant mieux adaptée aux intérêts présents de l'Église, que les tendances de notre époque ne sont pas, en général, polémiques, mais historiques et critiques. Cela tient-il à un manque de vigueur dans notre esprit? à ce secret scepticisme qui ronge la société moderne? ou à un orgueil profond qui consent à être éclairé, mais qui ne veut être ni confondu ni trop fièrement régenté? Peut-être à toutes ces causes ensemble. Mais le fait est constant, et de là vient que les sciences morales et les lettres se produisent tous les jours sous la forme historique. C'est surtout en matière religieuse que cette tendance se déclare. La controverse, avec les malheureuses dispositions de nos esprits, soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout, et laisse toujours subsister quelques doutes dans des consciences si ébranlées. On veut que la religion se fasse accepter en se montrant, qu'elle nous attire, qu'elle nous satisfasse par l'ensemble de sa doctrine; et si la polémique religieuse peut encore intéresser, c'est à la condition de se déguiser sous une forme historique. Une histoire du dogme qui, prenant pour base une exposition sincère et complète de la vérité catholique, la montrerait, à l'aide de tous les monuments qui nous ont été conservés, immuable dans sa substance, depuis son apparition dans le monde, quoique de jour en jour plus parfaite dans les formes de langage et d'enseignement qu'elle a successivement revêtues, contiendrait donc une démonstration de la divinité de son origine, non moins appropriée aux tendances générales des esprits qu'aux intérêts présents de l'Église.

Mais, pour obtenir ce résultat, l'historien du dogme a deux devoirs à remplir : consulter tous les monuments historiques qui sont propres à faire connaître quelle a été la doctrine de l'Eglise aux divers moments de son existence, et qu'on appelle les sources du dogme; disposer les témoignages recueillis selon un ordre qui en facilite l'intelligence et en fasse sentir la valeur.

§ II.

Sources de l'histoire du dogme. Lumière à laquelle il faut les étudier.

I. Les sources de l'histoire du dogme sont nombreuses. On en peut distinguer de deux sortes : les unes qui contiennent des témoignages directement relatifs à l'enseignement et à la croyance de l'Église ; les autres qui, ayant pour objet immédiat ses usages et ses pratiques, ne témoignent qu'indirectement de sa foi.

Dans la première classe de ces monuments, nous devons compter d'abord les divines Écritures, et surtout celles du Nouveau-Testament. L'Église, à qui elles ont été adressées, et de qui nous les recevons, a toujours cru qu'elles ont été écrites par les Apôtres ou par leurs premiers disciples, et les a toujours vénérées comme contenant la parole de Dieu. A ne les envisager même que sous un rapport humain, ces livres, par leur antiquité, par les caractères de véracité qui les distinguent, par le respect dont ils ont été l'objet, devraient être regardés comme les monuments les plus précieux de la croyance primitive du christianisme.

Sans doute ces Écritures, quelque parfaites qu'elles soient, ne suffisent pas pour nous donner une idée

complète de la doctrine dogmatique des Apôtres, soit parce que tous les enseignements qu'ils donnèrent aux Églises qu'ils formaient n'ont pas été écrits, soit parce que ceux qui sont écrits ne le sont pas d'une manière également claire et incontestable. Mais si, à cause de la profondeur des choses qui y sont contenues, ou de la manière dont ils sont composés, la doctrine de ces livres est obscure en certains points, elle est claire dans le plus grand nombre; et lorsqu'on les étudie avec un esprit libre de tous préjugés dogmatiques, qu'on s'applique sincèrement à en découvrir le sens naturel, et qu'on s'aide dans cette recherche des autres monuments de la croyance primitive, surtout en tenant compte de l'interprétation que la société à laquelle ils ont été adressés, et à laquelle ils appartiennent, leur donne et croit leur avoir toujours donnée, on y voit clairement enseignés, non pas seulement les faits fondamentaux, mais la plupart des doctrines de la religion [1].

Ce serait donc se priver gratuitement d'un puissant secours, que de ne pas invoquer, dans l'histoire du dogme chrétien, le témoignage des divines Écritures. Cette lacune serait d'autant plus regrettable, qu'on s'attaque aujourd'hui à l'Écriture autant qu'à la tradition, et que des écrivains modernes, semblables en cela, comme sous bien d'autres rapports, aux an-

1. Nous n'avons sans doute pas besoin d'observer que nous ne considérons ici l'Écriture que comme une des sources de l'histoire du dogme. Dans un traité de dogmatique, nous aurions ajouté que l'autorité de la tradition et de l'Église peut seule constituer un canon certain des divines Écritures, seule en garantir infailliblement la divine inspiration, seule en déterminer le sens d'une manière dogmatique et obligatoire.

ciens gnostiques, et se croyant mieux instruits de la doctrine de Jésus-Christ que ses apôtres, ne voient dans ces livres divins que des rudiments grossiers d'une doctrine informe et incohérente. Du reste, les inconvénients qui se rencontrent parfois dans l'allégation des passages de l'Écriture n'existent pas dans une histoire du dogme. On n'en invoque pas le témoignage d'une manière isolée, mais en la faisant marcher de concert avec la tradition qui la soutient et l'éclaire, et avec les enseignements de l'Église qui l'interprètent. Ainsi l'on conserve une des preuves les plus frappantes de notre foi, celle qui consiste dans l'accord de l'Écriture et de la tradition. Car rien n'est consolant et décisif, lorsqu'on étudie la doctrine primitive du christianisme, comme de voir ces deux autorités, qui, venant de la même source, peuvent subsister chacune dans leur propre lumière et dans leur propre force, s'éclairer l'une l'autre, se prêter la main et se donner un mutuel secours.

II. Après les saintes Écritures, il n'est pas de monuments plus respectables et plus authentiques de la foi de l'Église, que les décrets dogmatiques qui ont été portés, soit dans les conciles généraux, soit dans les constitutions de son chef suprême. Ces monuments offrent cet avantage spécial, que, sur les points qui en sont l'objet, la doctrine catholique est exprimée d'une manière claire, précise, qui ne laisse aucune ressource au doute, aucun subterfuge à l'erreur. Mais tout, dans ces monuments, n'a pas une autorité égale. Les conciles et les papes, dans la confection des décrets dogmatiques, ne sont pas des écrivains inspirés qui ne peuvent se tromper en rien. Efficacement assistés par le Saint-Esprit dans ce qui est l'objet

propre de leurs enseignements, de leurs définitions, de leurs condamnations, parce que c'est en cela qu'ils exercent proprement les fonctions de témoins, de docteurs et de juges de la doctrine de la foi, ils ne sont pas infaillibles dans les raisonnements qu'ils font, dans les faits historiques qu'ils allèguent simplement, ni dans les questions qu'ils traitent d'une manière incidente. En cela, leur autorité est bien respectable sans doute, mais elle n'est pas règle de foi [1].

Quant aux décrets dogmatiques des conciles particuliers, on doit ordinairement les regarder comme des témoignages authentiques de la foi publique des églises dans les contrées où ils ont été célébrés. L'autorité de ces décrets est plus grande lorsque ces conciles n'ont pas été contredits; et s'ils ont été reçus et positivement approuvés par les autres Églises, elle devient irréfragable.

III. Les symboles, c'est-à-dire ces sommaires de la foi donnés aux fidèles comme des signes de ralliement pour se distinguer des juifs, des païens ou des hérétiques, sont évidemment une des sources les plus précieuses de l'histoire du dogme. Ces symboles sont de plusieurs sortes : ils ne datent pas tous de la même époque, et ils n'ont pas la même autorité. Sans parler ici de ceux qui ont été publiés dans les conciles œcuméniques, et pour nous renfermer dans les trois premiers siècles de l'Église, nous distinguons trois sortes de symboles : le symbole romain ou symbole des apôtres, les symboles orientaux, et les symboles introduits dans quelques Églises particulières

1. Voyez Melchior Cano, *de Loc. Theol.*, l. V, c. v, et les autres théologiens.

ou dans quelques écoles par l'autorité de docteurs célèbres ou de pasteurs vénérés.

Le Symbole romain a, dans l'Église, une autorité souveraine, soit parce qu'il a toujours été en usage en Occident, et conservé sans tache dans l'Église de Rome, dont la tradition a été regardée, dès les premiers siècles, comme la tradition même de l'Église universelle, soit parce qu'il contient le fond apostolique dont tous les autres symboles ne sont que des formes particulières. En effet, alors même qu'on se refuserait à se rendre aux témoignages si précis et si nombreux des Pères et des écrivains du quatrième et du cinquième siècle, qui attestent uniformément que les Apôtres en sont les auteurs, on ne pourrait nier qu'il n'ait existé, au moins dès le second siècle, un sommaire de la foi, qu'on livrait aux catéchumènes avant le baptême, que ce sommaire de la foi ne fût conforme au Symbole tel que nous le récitons, non-seulement quant à la doctrine, mais quant à l'ordre même des articles; que, reçu et conservé dans toutes les parties de l'Eglise, et jusque chez les peuples qui ne connaissaient pas les saintes Écritures, il ne fût regardé partout comme venant des Apôtres; enfin que, de toutes les formes sous lesquelles il a été représenté, celle du symbole romain ne soit la plus simple, la plus concise, celle, par conséquent, qui porte le plus manifestement l'empreinte du Symbole primitif [1].

Sous le nom de symboles orientaux, nous n'entendons pas parler de la forme orientale du Symbole des Apôtres, telle que Ruffin l'a conservée, et qui ne diffère

1. Voyez spécialement Noel Alexandre, *de Symbolo apostolorum*, et D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés, etc.*, t. II, c. III.

du symbole romain que par quelques mots, mais de formules symboliques usitées dans les grandes Églises de l'Orient, et qui contiennent des additions peu nombreuses, mais significatives, à quelques-uns de ses articles. Quoique n'étant pas conçues dans les mêmes termes, ces formules ont entre elles de grandes ressemblances : on peut les regarder comme des formes peu variées d'un même symbole. Elles diffèrent un peu plus du symbole romain, et elles ont une autorité moins grande. Cependant, comme on ne peut douter qu'elles ne remontent au troisième et même au second siècle, elles contiennent un témoignage irrécusable du sens dans lequel les grandes Églises de l'Orient entendaient, dès cette époque, les principaux articles de la foi [1].

Parmi les symboles composés par des particuliers, avant le concile de Nicée, les plus célèbres sont ceux de saint Grégoire le Thaumaturge et de saint Lucien d'Antioche. L'authenticité du premier de ces monuments ne saurait être révoquée en doute qu'en repoussant les témoignages les plus formels et les plus respectables [2]. Celle du second, quoique n'ayant été d'abord publiquement attestée que par les semi-ariens, ne nous paraît pas non plus douteuse. Nous ne sachions pas que les orthodoxes du quatrième siècle l'aient contestée; et l'auteur d'un ouvrage catholique sur la Trinité, qu'on trouve dans le recueil des œu-

1. Voy. D. Touttée, *S. Cyr. Jerosolym.* Opp., app. ad Catech. v. Lazer., *de Antiquis formulis fidei.* Georges Bull, *Judic. Eccl. cath.* Bingham, *Orig. eccl.*, l. X, c. IV, etc.

2. Voyez, en particulier, Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, t. IV, p. 327, et les notes correspondantes.



vres de saint Athanase, la reconnaît expressément [1].

IV. Les Actes des martyrs, qui contiennent les glorieuses professions de foi de ces héros de la religion, nous semblent devoir être placés parmi les sources de de l'histoire du dogme, à la suite des symboles. Ces documents qui sont d'un si grand intérêt pour le christianisme en général, parce que dans la force d'âme des confesseurs de la foi, dans leur zèle pour la vérité religieuse, dans leur amour pour l'Église et même pour leurs persécuteurs, éclatent les caractères sensibles d'une action surnaturelle, ne sont pas moins précieux pour la connaissance et la manifestation de la croyance de l'Église primitive.

A ne les considérer qu'en elles-mêmes, ces relations ont déjà une grande importance et une véritable autorité. Elles étaient lues dans les assemblées publiques des fidèles. Plusieurs étaient rédigées par des Églises entières, et celles qui étaient composées par des particuliers n'étaient reçues qu'après un examen préalable et sous la sanction de l'autorité épiscopale. Mais les confessions des martyrs qu'elles contiennent, ces témoignages rendus à la foi de l'Église, dans leurs prisons, dans leurs interrogatoires publics, par leurs discours, ou par leurs prières, surtout au moment suprême, ont une autorité bien plus imposante encore. Celui qui croit au christianisme ne peut que les regarder comme des oracles de l'Esprit saint, en y voyant l'accomplissement des paroles du Sauveur : *Lorsque vous serez livrés entre les mains des gouverneurs et des rois, ne vous mettez point en peine de ce que vous leur direz; ce que vous aurez à leur*

1. V. *Dial. de Trin.* int. S. Ath. Opp., t. II.

dire vous sera donné à l'heure même, car ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'esprit de votre Père qui parle en vous (Matt. c. x, v, 19, 20). Celui qui ne croit pas, ne saurait s'empêcher d'y reconnaître des témoignages irrécusables de la foi publique de l'Église du temps des martyrs. Que pouvaient-ils dire, sinon ce qu'ils avaient appris, ce qui leur était tous les jours enseigné, ou ce qu'ils enseignaient aux autres? Ils étaient sincères : ils aimaient la vérité, jusqu'à mourir plutôt que de la dissimuler en quelque chose. Ils étaient nombreux : car, ce ne sont pas seulement quelques hommes choisis et distingués par leur position ou par leur talent qui rendent ces témoignages ; ce sont des témoins de tout sexe, de tout âge, de tous les rangs de l'Église, femmes, enfants, vieillards, simples fidèles, vierges consacrées à Dieu, diacres, prêtres, évêques, qui, pendant trois siècles, viennent presque tous les jours, et dans toutes les parties de l'empire romain, faire cet acte de foi public et solennel. Ils parlent chacun leur langage. La plupart disent simplement ce qu'ils croient ; quelques-uns raisonnent, montrent la vanité du culte établi, ou même défendent le christianisme, et en prouvent la divinité : mais, sous des formes diverses, ce sont toujours les mêmes sentiments, les mêmes croyances, comme c'est en tous la même ardeur pour professer la foi, le même courage pour la soutenir. Tous ces témoignages réunis ne forment donc qu'un seul témoignage, celui de l'Église chrétienne, qui, citée pendant trois cents ans devant la puissance publique, y a déclaré hautement les vérités fondamentales de sa doctrine. Aussi, dans cette histoire, faisons-nous une large part aux témoignages qui se rencontrent dans les Actes

des martyrs qui subsistent encore; et afin de leur conserver toute leur autorité, nous n'invoquons que les documents qui sont regardés comme sincères et certains par les critiques les plus éclairés [1].

V. Les écrits des Pères, c'est-à-dire de ces docteurs autorisés qui, dans les divers siècles, ont enseigné ou défendu la foi catholique, sont la source la plus abondante de l'histoire du dogme. L'autorité des Pères a toujours été reconnue et respectée dans l'Église. Elle est proclamée dans notre profession de foi; elle l'avait été par le concile de Trente, qui, « dans les choses « qui tiennent à la foi ou aux mœurs, ne veut pas qu'on « interprète l'Ecriture dans un sens contraire au con- « sentement unanime des Pères [2]. » Quoi de plus raisonnable que cette déclaration du saint concile? Il ne parle pas de matières étrangères à la révélation, mais de choses qui tiennent à la doctrine propre du christianisme. Il ne s'y agit pas de l'opinion individuelle de quelques Pères, mais de leur consentement unanime. Or, comment ne pas recevoir le témoignage de ces docteurs, qui, en divers temps, en divers lieux, se sont accordés à présenter une doctrine comme faisant partie de la foi catholique? Qui pourrait, pour parler ici avec saint Augustin, récuser des témoins qui ont eu toute la raison, toute la science, toute la liberté qui conviennent aux docteurs et aux juges de la foi et des mœurs? Ce sont des prêtres, et pour la plupart des évêques qui se sont distingués par la gravité de leur conduite et la sainteté de leur vie. C'est par leurs

1. Nous nous en rapportons surtout à l'ouvrage de D. Ruinart, *Acta sincera martyrum*, dont nous citons l'édition in-4°.

2. Nec eam (Scripturam sacram) nisi juxtà unanimem consen-

soins et par leurs travaux que l'Eglise, après le temps des Apôtres, s'est conservée et étendue. Inviolablement attachés à la foi dans laquelle ils avaient été baptisés, ils ont tenu constamment ce qu'ils avaient trouvé dans l'Église; ils y ont enseigné ce qu'ils avaient appris eux-mêmes; ils n'ont transmis à la postérité que ce qu'ils avaient reçu de leurs devanciers [1]. Leur témoignage ainsi conçu est, comme nous l'avons déjà dit, inséparable de celui de la tradition, et par conséquent il a la force de la tradition elle-même. Aussi n'insisterons-nous pas davantage là-dessus; mais il nous semble utile d'indiquer ici les règles auxquelles on doit être le plus attentif dans l'étude des Pères, soit pour apprécier sainement l'autorité dogmatique de leurs assertions, soit pour en discerner le vrai sens.

Pour apprécier sainement l'autorité des assertions ou des enseignements qui se rencontrent dans les ouvrages des Pères, il faut remarquer d'abord que tous les docteurs de l'Église n'ont pas personnellement une autorité égale. Il en est qui ont été reconnus pendant leur vie et après leur mort comme *des maîtres éprouvés*, d'autres dont la doctrine a paru suspecte en plusieurs points. Le témoignage de ceux-ci n'a évidemment pas la même autorité dogmatique que le témoignage des premiers; et en général, ceux-là ont le plus d'autorité dans l'Église, qui, dans une position élevée et avec un mérite supérieur, se sont montrés le plus constamment fidèles à la tradition ecclésiastique. Il faut observer encore que tous les docteurs n'ont pas eu la même mission, par rapport aux divers points de

sum Patrum accipiam et interpretabor. Pii IV. *Prof. fid.* Voyez pour le texte du concile de Trente, ci-dessus, p. VI.

1. S. Aug. *c. Jul. Pelag.*, l. II, c. X.

la doctrine catholique : les uns n'eurent qu'à l'exposer simplement, parce qu'elle n'était pas révoquée en doute; les autres eurent à la défendre contre les subtilités de l'erreur, et durent la présenter sous une forme plus précise. Le témoignage des premiers a sous un rapport quelque avantage, et quelque chose de plus fort, parce qu'ils semblent être des témoins plus désintéressés; celui des seconds a souvent quelque chose de plus autorisé, parce que, dans les disputes soulevées, ils ont été comme les organes avoués de l'Église. On se sert utilement de ceux-là pour connaître la simplicité naturelle et établir la perpétuité de la foi, et de ceux-ci pour s'en former une conception plus distincte et parler le langage d'une exacte théologie. Il faut enfin, en ce qui concerne chaque Père en particulier, ne pas perdre de vue certaines considérations sans lesquelles il est impossible de porter un jugement sain sur la valeur dogmatique de leurs diverses assertions. On doit donc examiner si les ouvrages dans lesquels on les trouve ont été composés dans leur jeunesse, ou alors qu'ils étaient parvenus à la maturité de leur âge et de leur talent; s'ils émettent ces assertions en passant, ou s'ils insistent et s'attachent à les prouver; s'ils les soutiennent seulement dans quelques-uns de leurs livres, ou si c'est chez eux une doctrine constante; s'ils les proposent avec hésitation, et plutôt comme des hommes qui cherchent, qui essayent, que comme des témoins qui affirment; et surtout s'ils les présentent comme des opinions contestées, ou comme des doctrines publiques et reconnues. Car il est bien évident que leur témoignage affirmatif, soutenu, sur une question dog-

matique, a une tout autre portée que leurs opinions variables ou particulières.

Quant aux règles que l'on doit observer pour parvenir à discerner sûrement le sens des Pères, il est évident, en général, qu'il faut non-seulement connaître la langue dans laquelle chaque docteur a écrit, mais apprendre la langue particulière qu'il s'est faite à lui-même; et qu'il ne faut pas ordinairement juger de leur pensée par des propositions détachées, mais par l'ensemble de leur doctrine. Il est juste aussi que l'on éclaircisse les endroits obscurs, équivoques de leurs livres par ceux qui sont clairs et précis, et même que l'on interprète dans le sens de la foi publique de leur siècle les passages qui ne s'en écartent pas ouvertement. Mais outre ces règles générales, il en est de particulières qui tiennent à la nature propre des divers ouvrages qu'ils ont composés. Comme nous aurons à faire de fréquentes applications de ces règles dans le cours de cette histoire, nous ne croyons pas pouvoir nous dispenser de les indiquer.

VI. On doit distinguer, surtout dans les docteurs chrétiens des premiers siècles, trois sortes d'ouvrages : les uns spécialement dirigés contre les païens ou les juifs, ou qui leur sont adressés, et qu'on peut appeler *apologétiques ;* d'autres, qui ont pour objet immédiat la réfutation des hérésies, et que nous nommerons simplement *polémiques ;* d'autres enfin, qui sont adressés aux fidèles, et qui ont pour objet de les instruire, et principalement de former leurs mœurs. Ces ouvrages sont tous propres à nous faire connaître la vraie doctrine de l'ancienne Église, mais chacun à sa manière; et par leur nature, ils donnent lieu à des difficultés et aussi à des règles particulières.

Les écrits *apologétiques* ont cet avantage, de nous faire connaître les dogmes élémentaires et caractéristiques du christianisme, par opposition aux erreurs du paganisme et aux préjugés judaïques; mais, par cela même, on ne doit pas y rechercher une grande précision dans l'exposition des dogmes particuliers et profonds, qui n'y sont traités qu'en passant. Ces explications précises n'étaient pas nécessaires, et elles n'eussent pas été entendues. D'ailleurs il n'eût pas été sage d'introduire sans ménagements les ennemis de la religion dans les profondeurs de nos dogmes, et il était bon peut-être, pour les rendre plus plausibles, de les présenter dans des termes conformes au langage philosophique du temps. On ne devra donc pas être surpris si l'on rencontre dans les ouvrages des premiers apologistes, ou des expressions qui se ressentent du platonisme, ou des comparaisons qui, si elles étaient trop pressées, conduiraient à quelque erreur ou à quelques contradictions. On ne le sera pas non plus de voir ces écrivains, dans l'exposition de certains mystères, s'attacher ordinairement à les présenter par leur côté extérieur. Tout cela s'explique par le but qu'ils se proposaient et par le désir bien légitime qu'ils avaient de rendre le christianisme plus acceptable à leurs adversaires[1]. Mais, par la même raison, si, dans ces ouvrages, les docteurs chrétiens persistent dans certaines locutions, reviennent sur certains enseignements, malgré les répugnances de la raison, ou malgré les oppositions que ces enseignements soulevaient contre le christianisme, il faudra en conclure que ce langage était sacré, et

1. V. Petau, *Dogm. theol.*, t. II, præf., c. III, n. 3, et Bossuet, *Avertiss. aux Protest.*, I[er] *avertiss.*, n. XXVIII; VI[e] *avertiss.*, n. LXXI.

que ces enseignements leur paraissaient essentiels et inviolables.

Les ouvrages *polémiques* des Pères sont les plus propres à nous faire connaître, avec les erreurs particulières des hérétiques qu'ils réfutaient, les dogmes catholiques directement opposés à ces erreurs et à en montrer les solides fondements. Mais il faut avouer que lorsque les saints docteurs disputent contre les hérétiques, ils paraissent souvent incliner vers le parti opposé : semblables en cela, dit Théodoret, aux agriculteurs qui, voulant redresser un arbrisseau, le courbent fortement en sens contraire. Ces imperfections sont humainement inévitables; elles tiennent tout à la fois à la nature de nos mystères, à celle de l'esprit humain, et au caractère même des écrits polémiques. Lorsqu'il s'agit de dogmes incompréhensibles, le langage humain ne peut fournir d'abord d'expressions assez claires et assez exactes pour en donner la même notion à tous les esprits, et pour prévenir toutes les fausses interprétations. Et si ces dogmes tiennent comme le milieu entre deux erreurs opposées, on semble tomber dans l'une, lorsqu'on s'efforce d'éviter l'autre. Telle est d'ailleurs la nature de notre esprit, si ardent tout à la fois et si mal assuré dans sa marche en ce qui concerne les choses divines, qu'il se jette comme naturellement dans un excès, quand il veut éviter l'excès contraire. Préoccupé que l'on est de la défense ou de l'éclaircissement d'une vérité, on a peu de souci des vérités qui ne sont pas contestées, et, à cause de cela, on ne craint pas d'employer des expressions qui pourraient leur porter atteinte, en se réservant toutefois de s'expliquer plus tard, si cela devient nécessaire. Il ne s'agit pas d'exposer ou de concilier

les dogmes entre eux, mais d'établir celui qui est attaqué et d'abattre la doctrine opposée : qu'importe que les preuves que l'on emploie n'aient qu'une valeur relative, si elles suffisent pour renverser l'opinion de ses adversaires ? Et si, dans les efforts que l'on fait pour obtenir ce résultat, on rencontre quelque preuve qui pourrait porter atteinte à d'autres vérités dont il ne s'agit pas en ce moment, on ne la supprimera pas néanmoins, entraîné que l'on est par le désir de faire triompher la cause que l'on soutient.

En étudiant ou en alléguant les écrits polémiques des Pères, on n'oubliera donc pas que c'est là sans doute qu'il faut aller chercher l'exposition de la doctrine de l'Église sur les points particuliers qu'ils défendent ; mais on ne devra pas s'attendre à y rencontrer des expressions précises sur les dogmes qui n'étaient pas contestés, et on se gardera bien de les accuser d'erreur, à cause des périlleuses inexactitudes de langage ou de raisonnement qui leur échappent, surtout lorsqu'il est facile de les expliquer par la nature même des vérités qu'ils soutiennent, ou par l'exagération et l'inattention si naturelles à l'esprit humain.

Quant aux écrits exégétiques ou moraux *adressés aux fidèles*, ils sont singulièrement utiles pour connaître la vraie doctrine de l'Église à l'époque où ils ont été composés. C'est là qu'elle est le plus simplement et le plus naturellement exprimée. Aussi la règle que l'on doit observer pour ce qui concerne ces écrits, est-elle de s'en tenir au sens naturel que les expressions qui y sont employées présentent par elles-mêmes. Il ne faut pas cependant la pousser trop loin, surtout en ce qui regarde les ouvrages com-

posés avant les disputes ; car, évidemment, on ne saurait exiger avec justice des Pères qui écrivaient avant la naissance des hérésies, une grande précision de langage. « Ils parlaient, comme dit saint Augustin, « dans l'Église catholique ; et n'ayant pas de contra- « dicteurs, ils ne se tenaient pas en garde contre « eux. Croyant être compris dans un bon sens, ils « prenaient moins de précautions, et ils parlaient « avec plus de sécurité [1]. » Si donc l'on rencontre dans les discours ou les livres des Pères adressés aux fidèles, quelques expressions insolites ou peu mesurées, on ne les tirera pas à conséquence : on s'attachera à l'ensemble de leur doctrine, et on ne les accusera pas de n'avoir pas bien compris des points importants de la foi, parce qu'ils n'ont pas pris des précautions de langage dont ils ne pouvaient apercevoir la nécessité.

Par respect pour ces règles dont le bon sens le plus vulgaire suffit pour reconnaître la sagesse, nous n'envisageons pas ordinairement dans cet ouvrage la doctrine de chaque Père d'une manière isolée, mais dans les rapports qu'elle a avec celle des autres docteurs contemporains. Comme dans le cours des mêmes siècles, des tendances particulières se déclarent en diverses écoles, nous groupons les docteurs qui tiennent de plus près les uns aux autres par une fraternité de naissance, d'éducation, de génie. Si les témoignages qu'un Père a rendus à une vérité dogmatique sont nombreux, nous n'en alléguons pas quel-

1. ....Cur putamus, nisi quia disputans in catholicâ Ecclesiâ non se aliter intelligi arbitrabatur? Tali quæstione nullus pulsabatur, vobis nondùm litigantibus securiùs loquebatur. S. Aug., lib. I, c. *Jul. Pel.*, c. VI.

ques fragments isolés et sans suite, nous les présentons dans leur ensemble et selon l'ordre qui nous paraît le plus propre à faire mieux saisir son vrai sentiment. Quand la matière le réclame par son importance, nous rangeons en des catégories distinctes les témoignages empruntés aux divers ouvrages de ces écrivains, afin de mieux constater, et sous toutes sortes de formes, l'uniformité des enseignements et des croyances de l'Église. Du reste, les rapprochements de textes que nous faisons ne sont ni fortuits ni forcés : les passages que nous alléguons ont tous un sens propre, déterminé. Nous ne nous contentons pas même ordinairement de citer de courtes formules, et nous rapportons parfois de longs fragments des écrits des saints docteurs, afin que leur témoignage soit plus constant, et qu'en concevant une idée juste du génie de l'écrivain, on puisse mieux pénétrer sa pensée.

VII. Les *hérésies* et les ouvrages des hérétiques peuvent enfin être comptés au nombre des sources directes de l'histoire du dogme. Ils servent à cette histoire en plusieurs manières. Les hérésies rendent témoignage à la foi publique de l'Église, à l'époque où elles ont paru, soit par les croyances qu'elles ont conservées, soit par les opinions nouvelles qu'elles ont cherché à introduire dans son sein. Car il n'est pas d'hérésie proprement dite, nous voulons dire de celles qui prennent leur point de départ dans le christianisme et sont des déviations particulières de l'esprit et du mouvement chrétiens, qui ne conserve quelques parties de la croyance de l'Église dont elle se sépare, et qui, en se séparant d'elle, n'en rejette d'autres parties. Les hérésies rendent donc à l'Église un témoignage précieux, en ce qui concerne les croyan-

ces ou les usages qu'elles avaient trouvés et qu'elles conservent; car il ne se peut pas qu'animées comme elles l'étaient de sentiments hostiles contre l'Église, elles lui aient emprunté des nouveautés qui se seraient introduites dans son sein depuis leur séparation. Elles lui rendent aussi témoignage dans les parties de sa doctrine et de ses institutions qu'elles ont répudiées ou changées; car si cette doctrine n'eût pas été enseignée, si ces institutions n'eussent pas subsisté dans l'Église à l'époque où elles ont paru, ni elles ne se fussent élevées contre elle, ni elles n'en eussent été proscrites. De plus, comme l'erreur n'est ordinairement qu'une vérité qu'on altère par l'introduction d'un élément étranger, il est facile, en dégageant cet élément, d'apercevoir, dans l'hérésie même, la tradition primitive. Enfin, les écrits des hérétiques servent à l'histoire du dogme par les attaques mêmes qu'ils dirigent contre certains points de la doctrine catholique de leur temps, par les institutions et les usages qu'ils supposent établis, par le langage qu'ils supposent consacré; et ils découvrent ainsi, quoique indirectement, le sens traditionnel de l'Église.

C'est en ces diverses manières que les hérésies rendent témoignage au dogme catholique; et de toutes ces considérations réunies résulte en sa faveur cette preuve qu'un ancien appelait l'argument invincible, que la vérité tire de la bouche même des ennemis de la vérité [1].

VIII. Les sources de l'histoire du dogme qui ont

1. Firmum est genus probationis quod etiam ab adversario sumitur, ut veritas etiam ab inimicis veritatis probetur. Novat., *de Trin.*, c. XVIII.



pour objet immédiat les faits, les pratiques et les usages de l'Église, et qui ne témoignent qu'*indirectement* de sa foi, sont contenues dans la liturgie et dans l'histoire ecclésiastique.

La liturgie, dans sa généralité, embrasse deux choses distinctes : l'ordre des prières publiques de l'Eglise, qui constitue la liturgie proprement dite, et celui de l'administration des sacrements.

Il n'est pas besoin de réfléchir beaucoup pour comprendre que la liturgie est d'un grand usage dans l'histoire du dogme. Le culte, qui est la suite de la croyance, en est aussi l'expression; et le bon sens reconnaît, comme la théologie, la vérité du principe consacré dans les anciens canons de l'Église romaine, que la « règle de foi est établie par la règle de la « prière. » Alors donc qu'il est constant par les témoignages des anciens livres liturgiques, ou par d'autres monuments certains, que tel ordre de rites, de prières, faisait partie de la liturgie de l'Église primitive, on doit en inférer que les dogmes qui sont exprimés, soit formellement, soit même implicitement, dans ces rites et dans ces prières, faisaient partie de sa croyance [1]. Les prières mêmes particulières et les usages pieux des fidèles ne sont pas à dédaigner dans une histoire du dogme, parce qu'ils contribuent aussi à faire connaître *le sens* de l'Église.

Mais l'ordre prescrit et observé dans l'administration des sacrements a une importance particulière en

1. Ce n'est pas ici le lieu de traiter les questions relatives à l'origine des livres liturgiques, tant de l'Occident que de l'Orient : nous n'avons qu'à consacrer les principes dogmatiques sur cette matière, et à renvoyer pour les questions critiques aux écrivains qui les ont le plus solidement traitées. Consultez spécialement : le P. Zaccharia, *de Liturgiarum in rebus theologicis usu*; Muratori, *de Rebus liturgicis*; Mabillon, *de Liturgiâ Gallicanâ*; Renaudot, *Litur-*

matière dogmatique. Il s'agit là de faits notoires, constants, de tous les jours, dont les fidèles et les pasteurs étaient témoins; et non-seulement on peut y trouver un témoignage constant, public, universel, par rapport à la tradition dogmatique sur l'existence de ces sacrements, sur leurs effets, sur les dispositions requises pour les recevoir, mais encore sur plusieurs des vérités fondamentales de la religion. Ainsi, l'ordre de l'administration du baptême a fourni à Tertullien, et plus tard à saint Athanase et à saint Basile, de puissants arguments en faveur des dogmes de la distinction réelle et de la consubstantialité des trois Personnes divines, et, par un autre endroit, à saint Augustin la preuve de l'existence du péché originel, même dans les enfants des fidèles.

L'histoire ecclésiastique, enfin, par les faits qu'elle rapporte ou par la conduite de l'Église qu'elle atteste, fournit une ample matière à la dogmatique. S'il est des faits dans l'histoire de l'Église qui sont entièrement étrangers au dogme, il en est d'autres qui en sont comme inséparables. De ce nombre sont, par exemple, les catalogues des premiers évêques qui ont gouverné les plus anciennes Églises, catalogues si précieusement conservés dans l'antiquité, et qui témoignent clairement que le gouvernement épiscopal est *au moins* d'institution apostolique. Ceux des pontifes romains en particulier établissent avec non moins de certitude que les évêques de Rome ont toujours été regardés comme les successeurs du prince des Apôtres. De même, il est dans l'Église des coutu-

giarum orientalium collectio; Assemani, *Codex liturgiarum Eccles. universæ*; Lebrun, *Explication littérale et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*; D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. III, c. II, etc.

mes, ou des observances, qui, bien qu'utiles, convenables même, peuvent être modifiées sans que les dogmes auxquels elles se rattachent accidentellement en soient atteints; mais il en est d'autres qui tiennent si nécessairement à des vérités dogmatiques, qu'elles ne sauraient en être séparées. Celles-ci ont évidemment une grande importance dans l'histoire du dogme. Telles sont, entre autres, pour ne parler ici que du baptême, la coutume de l'administrer aux enfants, et celle de ne pas le réitérer aux hérétiques auxquels il a été conféré selon la forme évangélique.

IX. Mais l'histoire des croyances, des pratiques religieuses et de la conduite de l'Église n'est pas seulement écrite dans des livres : elle l'a été, dès les premiers siècles, dans des monuments d'architecture, ou dans des sculptures et des tableaux qui nous ont été conservés; car les premiers fidèles, pour se représenter plus vivement à la mémoire les mystères de la foi dont ils étaient instruits, et pour s'exciter aussi à l'amour des choses divines, s'appliquaient à imprimer à la matière, soit par des lettres ou des inscriptions, soit par des symboles, les caractères significatifs des vérités intellectuelles qu'ils professaient. Ces inscriptions, gravées ordinairement sur des pierres funéraires, quelquefois sur des objets d'art, contiennent des témoignages précieux en faveur des principaux dogmes de la foi, des pratiques du culte et des coutumes de l'Église. Ces symboles, peints ou gravés, mettent sous les yeux, quoique d'une autre manière, les mêmes faits, les mêmes vérités [1]. On découvre tous les jours, dans diverses parties de l'É-

1. Zaccharia, *de Veterum Christianorum inscriptionum in rebus theologicis usu*, c. IV. Mamachi, *Orig. et Antiq. Christ.*, l. III, p. 1, c. 1, § III. Aringhi, *Roma subterranea*, etc.

glise, quelques-unes de ces anciennes inscriptions, quelqu'un de ces anciens symboles; mais c'est surtout à Rome que se font les découvertes les plus nombreuses et les plus importantes; et les catacombes, avec leurs autels sur les tombeaux des martyrs, avec leurs images de Marie sur les autels, et jusque par les diverses parties qu'on y remarque, deviennent comme un livre ouvert où sont parlés, dans un langage intelligible pour tout le monde, la croyance et le culte de l'Église primitive.

Ces découvertes journalières doivent nous consoler un peu de la perte de tant de monuments écrits des pontifes romains des premiers siècles, dont les quelques fragments qui ont été conservés inspirent de si justes regrets à ceux qui ont le goût des études dogmatiques. Elles nous sont une preuve de plus qu'au milieu des bouleversements qui s'accomplissent dans le monde, et de cette œuvre de destruction que le temps et les hommes y opèrent de concert, il est quelque chose que la Providence divine soustrait à leurs atteintes, et qu'il n'est jamais, pour l'Église, de perte qui soit entièrement irréparable.

X. Telles sont donc les sources principales de l'histoire du dogme. C'est en toutes ces manières que la doctrine enseignée par Jésus-Christ s'est déclarée et s'est conservée depuis les Apôtres jusqu'à nous. Reflets divers de la même pensée, ces monuments s'éclairent, s'expliquent, se complètent les uns les autres. Séparés, leur témoignage a une grande valeur; unis ensemble, l'autorité en est manifestement incomparable. Le devoir de l'historien du dogme est de dégager la doctrine dogmatique qui s'y trouve contenue, d'une manière sensible, incontestable, et pour cela de présenter les témoignages qu'il leur emprunte, non isolément,



mais dans leurs rapports mutuels et dans leur ensemble, ce qui augmente singulièrement leur lumière et leur force. Souvent, les divines Écritures, les ouvrages des Pères, les actes des martyrs, les hérésies, les pratiques du culte, les faits de l'histoire, les inscriptions, les symboles, concourent à établir le même dogme; quelquefois les ouvrages des Pères ou les pratiques établies suppléent en certaines parties les livres saints; les faits de l'histoire et les hérésies rendent raison de quelques locutions des Pères; les inscriptions, les symboles lèvent, par rapport aux pratiques intérieures du culte, le secret que la prudence imposait dans les discours ou dans les ouvrages publics. Ainsi tout se soutient, tout s'explique; et en se soutenant, en s'expliquant, ces divers témoignages se contrôlent aussi les uns les autres. Ce qui n'est qu'opinion personnelle de quelques auteurs se distingue de ce qui est tradition catholique; ce qui est usage particulier à quelques lieux, de ce qui est uniformément observé partout; ce qui ne date que de quelques siècles dans l'Église, de ce qui y a existé toujours; et il devient possible de discerner sûrement à travers la forme variable des conceptions individuelles ou des coutumes locales et temporaires, le fond primitif et toujours immuable de la doctrine et de l'esprit du christianisme.

XI. Mais pour que ce résultat puisse être obtenu d'une manière complète, il faut étudier ces monuments, non pas seulement à l'aide de la réflexion personnelle, mais aussi à la lumière de l'enseignement catholique. Car, de même que les monuments et les faits du même siècle ou de la même période se soutiennent et s'éclairent mutuellement, les faits et les monuments de chaque période sont souvent éclairés

et soutenus par ceux qui se sont produits ou qui subsistent dans la période qui suit. Et parce que l'Église catholique a existé sans interruption depuis les Apôtres, les faits dogmatiques et les monuments actuels de sa foi projettent une grande lumière sur les faits et sur les monuments antérieurs. C'est ici un nouveau point de vue qui distingue une histoire du dogme conçue dans le sens catholique, des histoires conçues dans un sens rationaliste; point de vue qui n'est pas d'ailleurs moins juste ni moins fondé qu'il est important.

Qu'on veuille bien le remarquer: le dogme chrétien n'est pas un ensemble de spéculations plus ou moins heureuses qui ne subsistent que dans les livres de ses fondateurs, qui ont fourni leur course dans le monde et n'y ont pas laissé de traces de leur passage. Cette doctrine a été déposée dès son origine, et depuis constamment professée, plus ou moins pure, plus ou moins complète, la question n'est pas là pour le moment, dans une société religieuse qui s'est perpétuée à travers les siècles et qui subsiste encore aujourd'hui. Comme cette société a toujours fait profession de la posséder seule tout entière et de l'avoir conservée, elle a fait aussi constamment profession de ne pas en admettre d'autre. Formée, nourrie dans la haine de toute innovation en matière de foi, sa constitution, son culte, ses usages, tout lui fournissait le moyen de ne se laisser surprendre par aucune nouveauté dogmatique; tout, dans les conditions intérieures et extérieures de son existence, nous fournit un motif puissant de penser qu'elle ne s'y est pas laissé entraîner.

Dans cette société, le dogme n'a jamais été une tradition particulière, un secret mystérieux réservé à quelques adeptes, mais une doctrine publique

et populaire. Confiée spécialement à la garde des chefs des Églises, c'est *en présence de plusieurs témoins* qu'elle leur était livrée (II. Tim. c. II. 2). Les principaux points de cette doctrine, même les plus spéculatifs en apparence, n'y étaient pas seulement l'objet de la foi et de la contemplation; ils y étaient liés à des institutions, à des usages, à des faits extérieurs, journaliers. Cette doctrine doit donc être considérée comme un dépôt public, livré à la garde de plusieurs millions de témoins, intéressés par le besoin le plus profond de leur croyance à le garder intact, et qui, répandus dans toutes les parties du monde, répondaient chacun de la fidélité de tous les autres; comme un dépôt marqué du sceau de pratiques sacrées et journalières, auquel on ne pouvait porter la main sans soulever les consciences et troubler l'ordre établi dans la religion. Cette profession publique et ainsi caractérisée constitue pour l'Église une possession constante, et elle forme un préjugé légitime que sa doctrine actuelle est celle-là même qu'elle a reçue à son origine [1]; préjugé si puissant, qu'il faudrait pour le détruire des faits constants, notoires, considérables, de variation dans sa croyance universelle; et des faits de ce genre, il est impossible d'en produire [2].

1. Ce préjugé se fortifie singulièrement par la considération de la fidélité scrupuleuse avec laquelle l'Église romaine a conservé les pratiques, les usages et les moindres rites de l'antiquité. Cette fidélité est reconnue par ses adversaires eux-mêmes. Or cela étant, dit avec raison le cardinal Wiseman, qui a développé cette considération, « quel préjugé puissant n'y a-t-il pas qu'elle a soigneu« sement gardé la foi dont ces choses sont le témoignage et la « sauvegarde ? » *Prétentions de la haute Église*, art. IIIe.

2. Le docteur Newman, dans sa belle conférence sur l'apostolicité de l'Église, présente cette observation et l'appuie d'une manière bien remarquable. « L'Église qui s'appelle catholique aujour-

Sans doute, si l'on veut donner à une histoire du dogme le caractère d'un argument démonstratif en faveur de la foi catholique, il ne faut pas présupposer la vérité de cette foi, ni juger et réformer par elle, comme par une règle souveraine, tout ce qu'on rencontre d'imparfait, d'inexact, de défectueux dans le passé : raisonner ainsi, ce serait commettre un misérable sophisme. Mais prendre la doctrine catholique telle que nous la possédons, s'en aider comme d'un fait considérable dans l'étude des monuments de l'antiquité, en ayant égard aux circonstances diverses des temps, des lieux, des personnes, outre que c'est notre droit, c'est de la raison, c'est de la sagesse. N'est-il pas évident que les monuments publics d'un siècle attestent parfois suffisamment les croyances des siècles antérieurs? que la tradition publique d'une société peut servir singulièrement à donner le sens de certains monuments, de certains faits de son histoire, et même suppléer, en quelques circonstances, les monuments qui ont péri? Et si cela est vrai de toute société, combien cela l'est-il plus encore d'une société religieuse répandue chez tous les peuples, et surtout à l'égard des enseignements de sa foi qu'elle a toujours regardée comme son bien le plus précieux? Que l'on ne reconnaisse donc, comme la doctrine publique d'une époque, que ce que l'on trouve dans les monu-

d'hui est, dit-il, par hérédité, par son organisation, par ses principes, par sa position, par ses relations extérieures, la même institution qu'on appelait autrefois l'Église catholique. — Savoir si son enseignement s'est corrompu, c'est une affaire d'opinion; mais sa perpétuité est un fait. — Il est infiniment plus certain qu'elle occupe la place de l'ancienne Église, qu'elle en est l'héritière, que de croire que certains de ses enseignements sont des innovations. »

ments contemporains, si l'on a lieu de penser que ces monuments renferment toute cette doctrine, si l'on ne peut rendre raison des lacunes qui s'y rencontrent, s'il n'y a pas dans la tradition publique, ou dans l'histoire des siècles suivants, des enseignements ou des faits qui ont une liaison évidente avec ceux de cette époque et qui les expliquent, rien n'est plus raisonnable. Mais affirmer, uniquement parce qu'on n'en a pas toujours des monuments contemporains, ou parce que le sens de ces monuments ne paraît pas absolument clair et certain en lui-même, que tel dogme n'a pas existé à telle époque dans l'Église, ou n'y a pas été compris; vouloir ne juger du sens de ces monuments qu'à l'aide des lumières que l'observation rationnelle peut fournir, et sans tenir compte de celles que la tradition ecclésiastique répandrait sur eux si elle était consultée, c'est non-seulement violer le droit de possession de l'Église que nous avons établi, méconnaître un de ses caractères les plus sensibles, mais s'exposer à émettre des assertions téméraires, imprudentes, et par là volontairement erronées.

C'est raisonner, c'est agir comme les protestants, qui, obligés de reconnaître que les divers livres du Nouveau Testament ont été adressés à des Églises déjà existantes, établissent néanmoins en principe qu'on ne doit chercher la foi chrétienne, depuis qu'ils ont été écrits et généralement reconnus, que dans ces livres mêmes, et concluent de là que tout ce qui n'est pas clairement et parfaitement exposé dans quelqu'un de ces livres ne fait pas partie de la doctrine primitive du christianisme : comme s'il y avait eu nécessité, dans des communautés religieuses existantes et formées sans doute quant à la foi comme en tout le reste, de

consigner par écrit toute la doctrine qui leur avait été livrée; comme s'il était probable, à ne considérer que le caractère propre de ces livres, qui n'ont pas été écrits dans le même temps, qui n'ont pas été immédiatement adressés aux mêmes Églises, dont les uns ont un but principalement historique ou moral, les autres un but dogmatique, mais particulier et déterminé, et dans aucun desquels on n'aperçoit rien qui indique la pensée de donner le sommaire ou l'ensemble de la doctrine chrétienne, que cette doctrine y soit contenue, y soit clairement exposée dans toutes ses parties; comme enfin, si, parce que nous reconnaissons, nous catholiques, que ces livres sont parfaits dans leur genre et pour la fin à laquelle ils sont destinés, on doit en conclure qu'ils le sont pour les fins qu'on leur suppose, non-seulement sans aucun fondement, mais contre toutes les vraisemblances! C'est raisonner, c'est agir encore comme le font de nos jours tant de rationalistes, lorsqu'à l'exemple des anciens gnostiques, ils mettent en opposition la doctrine des apôtres saint Pierre et saint Jacques avec celle de saint Paul ou de saint Jean, parce que les premiers n'ont pas exposé avec autant de clarté ou d'étendue que les seconds certaines parties de la doctrine dogmatique; comme si, dans de courtes épîtres écrites dans un but moral, le dogme chrétien avait dû être exprimé et développé de la même manière que dans des ouvrages beaucoup plus considérables et conçus dans une autre pensée, et comme si d'ailleurs il n'était pas possible, facile même, d'être assuré de la conformité de la doctrine de tous les Apôtres, de tous les fondateurs du christianisme, par d'autres principes et par d'autres moyens que par des comparaisons si manifestement défectueuses. C'est cependant par des consi-

dérations analogues que l'on se persuade souvent que la doctrine primitive de l'Église était une doctrine informe, incertaine, mal assurée, et qu'elle n'a pris de consistance et de forme déterminée qu'après un long temps et par les travaux de ses docteurs.

Pour prévenir des jugements aussi erronés que funestes, si, dans le cours de cette Histoire, nous nous contentons ordinairement d'exposer avec simplicité la doctrine contenue dans les monuments d'un siècle ou d'une période, quelquefois nous faisons précéder cette exposition de celle du dogme catholique tel que nous le concevons; puis nous mettons ce dogme en rapport avec ces monuments mêmes, pour en découvrir plus sûrement le sens; et, quand il le faut, après avoir donné les motifs pour lesquels ces monuments ne sont ni aussi nombreux ni aussi explicites qu'on le désirerait, nous suppléons leur témoignage par la tradition publique des siècles suivants. En agissant de la sorte, nous n'obéissons pas à un sentiment de défiance pour notre cause, à Dieu ne plaise! C'est pour poser le véritable état de la question, c'est pour respecter les droits d'une Église contemporaine du christianisme, c'est pour nous environner de tous les secours que la Providence nous fournit dans des recherches parfois difficiles, toujours délicates, et ne pas nous exposer à nous méprendre en des questions qui n'ont pas seulement un intérêt humain et temporel, mais un intérêt divin et éternel. On verra d'ailleurs, dans le cours de cette Histoire, les dogmes caractéristiques du catholicisme clairement attestés par les divers monuments qui nous restent de chaque siècle, à ne les étudier même qu'à l'aide de la réflexion personnelle. Mais encore une fois, si l'on étudie aussi ces monuments à la lumière de la doctrine de l'Église, on

verra les doutes qui pourraient s'élever sur quelques points particuliers s'éclaircir, les difficultés s'effacer, et cette doctrine même enseignée partout et suffisamment professée depuis Jésus-Christ jusque dans ses derniers détails.

§ III.

Méthode. — Plan de cet ouvrage.

I. Les nombreux écrivains qui, depuis près d'un siècle, ont composé des histoires du dogme, n'ont pas tous suivi la même marche, et n'ont pas adopté le même plan de dogmatique comme base de leurs explications et de leurs développements. Sans parler de ceux qui, outre l'histoire du dogme, se sont occupés d'une manière directe de ses sources, les uns ont divisé l'histoire du dogme en périodes distinctes, et ont attaché une grande importance à cette division ; les autres ont pensé que cette division n'avait pas de fondement assez solide, qu'elle pouvait avoir ses périls, et ils n'ont adopté dans leurs ouvrages d'autre division que celle des dogmes eux-mêmes, dont ils ont fait l'histoire depuis l'origine du chistianisme jusqu'à nos jours.

Quoique nous n'ayons pas en ce moment à prendre un parti à cet égard, nous nous permettrons de dire en passant que, si nous n'attachons pas à la division par périodes l'importance qu'y mettent les premiers, nous n'y voyons pas non plus les périls que semblent redouter les seconds. Sans doute, la division par périodes a des inconvénients, et, entre autres, celui de priver les monuments d'une période, de la lumière qu'ils empruntent aux monuments de la période suivante. Elle n'a pas non plus une valeur

absolue : toutes les époques de l'Église se ressemblent par quelque endroit, et la doctrine dogmatique y a toujours été présentée, sous plusieurs rapports, d'une manière assez uniforme. Mais s'il y a de grandes ressemblances, à cet égard, entre tous les siècles de l'Église, il est impossible de ne pas y reconnaître, en quelques grandes époques, des différences extérieures bien marquées. N'est-il pas évident qu'à certains moments de son existence, soit à l'occasion des erreurs qu'elle a eues à combattre, soit à cause de la paix plus profonde dont elle a joui, les points divers de sa doctrine dogmatique ont été plus clairement définis, plus formellement enseignés, et cette doctrine même plus complétement exposée dans son ensemble, et plus savamment coordonnée dans toutes ses parties? Qui n'aperçoit, pour peu qu'il soit instruit dans l'histoire de l'Église, des différences de l'un ou de l'autre genre, entre les temps qui se sont écoulés depuis son origine, où elle a eu à s'établir et à lutter principalement contre le judaïsme et le paganisme, et ceux qui se sont écoulés depuis que, la paix lui ayant été donnée et sa domination religieuse sur le monde romain étant assurée, elle a pu exposer avec liberté ses enseignements, et où sa polémique a eu principalement pour objet les hérésies? Qui ne voit que la tâche de l'historien du dogme, depuis le sixième concile œcuménique, ou depuis le concile de Francfort, jusqu'à la naissance de la scolastique, est bien différente de ce qu'elle était dans les siècles précédents, soit à cause du grand schisme d'Orient, soit à cause des suites qu'eut dans l'Occident l'invasion des barbares? Quant aux temps où régna la scolastique, qui ne les distingue, malgré les travaux d'Origène, de saint Augustin et de saint Jean Damascène, de ceux

des siècles précédents, par rapport à la manière dont la doctrine catholique est présentée? Enfin, depuis que Luther a jeté de nouveau le doute dans le monde et troublé la paix des esprits, n'est-il pas évident que la polémique a pris une nouvelle direction, et que l'enseignement théologique a subi dans sa forme des modifications considérables ?

La division d'une histoire du dogme en périodes n'est donc pas sans fondement historique : il n'est pas impossible d'ailleurs de lever les inconvénients que nous avons signalés; et cette division est nécessaire quand on veut traiter l'histoire du dogme avec une certaine étendue. Car, dans ce cas, si l'on adoptait la simple division par ordre de matières dogmatiques, ce ne serait pas une histoire du dogme que l'on composerait, mais un recueil d'histoires de chaque dogme chrétien depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours.

II. Pour ces motifs, si nous avions à écrire une histoire complète du dogme catholique, nous n'hésiterions pas à la diviser en périodes; et en nous référant aux observations générales que nous venons de présenter, voici la division que nous adopterions de préférence : — Depuis l'origine du christianisme jusqu'à l'apparition de l'hérésie arienne, ou jusqu'au concile de Nicée. — Depuis le concile de Nicée jusqu'au sixième concile œcuménique. — Depuis le sixième concile œcuménique jusqu'à l'établissement de la scolastique. — Depuis la scolastique jusqu'au concile de Trente. — Depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours.

Si même nous attachions quelque importance à ces vues systématiques qui, souvent, sous des apparences d'étendue ou de profondeur, obscurcissent et altèrent

la vérité, il nous serait facile de marquer le caractère général qui distingue chacune de ces périodes sous le rapport dogmatique. Dans la première, le dogme chrétien se déclare et s'établit dans le monde; dans la seconde, il se perfectionne extérieurement en se renfermant dans des formes de langage plus précises ; dans la troisième, il se conserve; dans la quatrième, il se coordonne et prend une forme scientifique; dans la cinquième, il poursuit son œuvre de perfectionnement extérieur, et il s'applique, d'une manière spéciale, à défendre ses fondements. Par un mouvement parallèle, l'hérésie prend dans ces siècles des caractères généraux qui correspondent à ces états divers du dogme catholique. Les sectes qui surgissent dans le cours de la première période, nées de la philosophie grecque, des théogonies orientales, ou du judaïsme, l'attaquent dans ses parties les plus élémentaires. Le christianisme a-t-il triomphé, sa doctrine s'est-elle plus ouvertement déclarée, ce corps de vérités mystérieuses est successivement et comme systématiquement attaqué, non plus dans ses premiers éléments, mais dans toutes ses parties. Pendant les siècles qui suivent, où l'esprit humain semble s'affaisser d'abord, et puis s'exerce librement dans la paix, si quelques hérésies s'élèvent de temps à autre, elles ne sont guère que des restes des hérésies déjà proscrites, et elles n'ont pour la plupart, ni grande signification, ni pour le moment de grandes suites. Si plus tard, à l'époque de la renaissance des lettres, l'esprit humain, orgueilleux de ses découvertes, s'agite de nouveau, que peut-il tenter contre une doctrine si admirablement définie, et si complètement coordonnée, sinon d'en attaquer les fondements? C'est ce qui commence à la Réforme, et ce qui se poursuit encore.

Certes, ce n'était pas d'abord la pensée de Luther, mais il devait y venir inévitablement. Il ne voulait s'en prendre qu'à quelques abus, puis à quelques points de la foi; il fut forcé par la suite des choses, et par le mouvement général, d'émettre le principe rationaliste, et de proclamer en matière religieuse l'indépendance de la raison humaine, que ses doctrines particulières faisaient à cet égard aveugle et esclave. Une fois jeté dans le monde, ce principe devait y suivre son cours. Toutes les sectes nées de Luther ou à côté de lui, celles-là mêmes qui le dissimulent sous la forme de l'enthousiasme, ou qui le compriment à l'aide des prescriptions d'une foi officielle, obéissent à ce principe; et là où, laissé à lui-même, il agit en pleine liberté, il réduit les Écritures à n'être plus qu'une collection d'onvrages humains, il supprime les symboles, il efface les faits principaux de l'histoire du Sauveur, et ne laisse plus ni fondement ni forme au christianisme.

Mais, encore une fois, nous n'avons pas à nous occuper de cette division en périodes; nous nous contentons, pour le moment, d'écrire l'histoire du dogme pendant le cours de la première période que nous avons signalée, c'est-à-dire depuis la fondation du christianisme jusqu'au concile de Nicée; et il ne nous reste qu'à exposer le plan de dogmatique qui doit servir de base à nos développements historiques.

III. On peut distinguer, en général, deux plans de dogmatique chrétienne : l'un conçu selon l'ordre de nos pensées, et qui en est le plan logique; l'autre construit selon l'ordre même des choses, et qui en est le plan synthétique. Le premier conduit l'esprit, par une suite de raisonnements sévèrement enchaînés, de l'idée de la religion à l'existence de la révélation

chrétienne, du fait de cette révélation au moyen général établi par Jésus-Christ pour l'enseigner et la conserver, et de là aux vérités qui sont l'objet de cette révélation et de cet enseignement. Le second n'est, à proprement parler, qu'une exposition scientifique de la doctrine révélée sur Dieu, sur l'ordre de ses desseins dans le temps, et sur leur accomplissement dans l'éternité. Ces deux plans ont chacun de grands avantages ; ils embrassent l'un et l'autre toutes les vérités et tous les faits qui se rapportent à la religion; mais le plan logique a quelque chose de plus lumineux, et, à cause de cela, il doit être adopté de préférence dans les cours de théologie élémentaire. Le plan synthétique a quelque chose de plus majestueux, et, si nous osons le dire, de plus vivant; il nous semble devoir être préféré comme base d'une histoire du dogme. Du reste, ce plan synthétique peut être diversement conçu. Saint Thomas, à lui seul, nous en fournit la preuve. Le plan qu'il a adopté dans sa Somme de théologie est différent de celui qu'il avait suivi dans sa Somme contre les gentils. On pourrait en imaginer d'autres. Le plus beau, ou du moins celui qui, à notre sens, va le mieux au caractère de l'écrit que nous publions, est le plan général des trois premiers livres de la Somme contre les gentils. Nous ne l'exposerons pas ici dans toute son étendue; nous n'en dirons que ce qui nous paraît nécessaire à l'intelligence du plan même de notre ouvrage.

IV. La dogmatique chrétienne embrasse tout dans le vaste ensemble de ses enseignements, Dieu, l'homme et le monde; mais, comme elle diffère des sciences philosophiques et naturelles par son principe qui est la révélation divine, elle en diffère aussi par la ma-

nière dont elle envisage son objet [1]. La connaissance de Dieu étant son objet principal, elle considère les autres êtres, moins dans ce qu'ils sont en eux-mêmes, que dans les rapports qu'ils ont avec Dieu qui les a produits et qui les gouverne. De là les trois grandes parties de la dogmatique indiquées par saint Thomas : — de Dieu considéré tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire dans sa nature et dans ses Personnes ; — de Dieu considéré en tant qu'il est le principe de tous les êtres qui subsistent hors de lui, ou de la création qui est son œuvre ; — de Dieu considéré enfin en tant qu'il est la règle et la fin suprême de toutes choses, et spécialement des êtres raisonnables, c'est-à-dire de cet ordre suprême de la sagesse divine selon lequel elle les conduit de leur état primitif, par leur état actuel, à leur état final [2]. Il est facile de voir que tous les enseignements dogmatiques de l'Église peuvent être renfermés dans ce plan, qui est en même temps si naturel et si beau.

C'est en le suivant dans tous ses développements que nous nous proposons d'établir que la doctrine que professe aujourd'hui l'Eglise catholique, elle l'a connue, comprise et professée dans les trois premiers siècles, ou pendant la période qui finit au concile de

1. Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est Dei cognitionem tradere, et non solùm secundùm quod in se est, sed etiam secundùm quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, etc. S. Thom., *Summ.* I, q. II, init. Omnia autem pertractantur in sacrâ doctrinâ, sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem. Q. I, art. VII, *in Corp.*

2. Primo occurrit consideratio de his quæ Deo secundùm seipsum conveniunt. Secundò verò de processu creaturarum ab ipso. Tertiò, de ordine creaturarum in ipsum, sicut in finem. *Summ. c. Gent.*, l. I, c. 9.

Nicée. Ce n'est là sans doute qu'une partie de la tâche que l'historien du dogme catholique a à remplir : ce n'est peut-être pas la plus belle, mais certainement c'est la plus difficile, et aujourd'hui la plus importante. Les monuments qui nous restent des trois premiers siècles sont peu nombreux en comparaison de ceux que nous possédons des siècles suivants. Le langage théologique n'était pas alors fixé. L'esprit humain, qui s'y essayait pour la première fois sur des vérités mystérieuses et si délicates, ne pouvait être toujours heureux dans le choix des expressions qu'il employait pour les exposer, et des raisonnements qu'il faisait pour les défendre. De là aussi des difficultés qui ne subsistent plus, ou qui deviennent bien moins sérieuses dans les autres périodes dogmatiques. C'est pour ce motif que le protestantisme, voulant se justifier des variations dans la foi dont il a été convaincu, va surtout chercher dans ces siècles des exemples de variations dans la doctrine de l'Église; et que le rationalisme prétend y trouver la preuve que les dogmes chrétiens, même les plus fondamentaux, ne se sont formés que peu à peu et à l'aide d'éléments nouveaux et de doctrines étrangères à Jésus-Christ. Cette époque doit donc être étudiée de préférence par les catholiques : car, si l'on peut démontrer que la doctrine que nous professons aujourd'hui a été connue, a été comprise et constamment professée par l'Église des trois premiers siècles, il est évident qu'elle est sortie toute formée de la bouche de Jésus-Christ. C'en est fait de tous les systèmes qui lui attribuent une origine humaine, et la cause du catholicisme est gagnée.

Telle est la pensée dans laquelle nous avons conçu cet ouvrage, tel est le but que nous nous proposons d'at-

teindre. Mais, avant d'entreprendre une œuvre bien vaste, et où nous devrons traiter tant de questions importantes et délicates, nous avons un devoir à remplir. Enfant soumis autant que dévoué de *l'Église du Dieu vivant, qui est la colonne et le ferme appui de la vérité* (I. Tim., c. III., v. 15), nous soumettons, sans réserve aucune, notre livre au jugement des évêques catholiques, qui sont *les juges de la doctrine de la foi et des mœurs*, et principalement à celui de *leur chef suprême* et de cette *Église Mère et Maîtresse*, où *Pierre vit et préside dans ses successeurs, et donne la vérité à ceux qui la lui demandent.* « Heureuse Église », pour parler ici le langage des premiers siècles, « dans « le sein de laquelle les Apôtres ont répandu avec « leur sang *toute* la doctrine! dont la tradition et « la foi, toujours prêchée par la succession de ses « évêques, suffit à confondre tous les hérétiques; et « dans laquelle, à cause de *sa principauté princi-* « *pale*, doivent nécessairement s'unir toutes les « Églises, c'est-à-dire tous les fidèles qui sont répan- « dus dans l'univers[1]! »

1. Tertull., *de Præscript.*, c. XXXVI. S. Iren. *Adv. Hær.*, l. III, c. III, n. 2.

HISTOIRE

DU

DOGME CATHOLIQUE.

PREMIÈRE PARTIE.

DE DIEU CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME. — UNITÉ DE SA NATURE. — TRINITÉ DE SES PERSONNES.

LIVRE PREMIER.

Existence de Dieu. — Son essence. — Attributs-nature.

CHAPITRE Ier.

Excellence de la science de Dieu en général. — Accord des catholiques et des gnostiques sur ce point. — Opinion particulière d'une branche des Marcionites. — Nécessité d'établir que, dès son origine, l'Église chrétienne a eu une idée pure et complète de la nature divine. — Ordre et division générale de la première partie de cet ouvrage.

I. « Le principe immuable et le fondement principal de « la vie de l'âme, dit Clément d'Alexandrie, est la science du « Dieu qui est véritablement et qui dispense aussi les choses « qui sont véritablement, c'est-à-dire les biens immortels. « L'ignorer, c'est la mort : s'efforcer de connaître ce qu'il est, « qu'il est éternel, qu'il est le principe de tous les biens, « qu'il est le premier et élevé au-dessus de tout, qu'il est

« unique, et ainsi se l'approprier par la connaissance et par « la démonstration, c'est le principal des enseignements utiles « à la vie ; c'est celui qui tout d'abord doit être inculqué à « l'âme [1]. »

A cet égard, il n'y eut jamais de division marquée dans l'Église chrétienne. Les gnostiques eux-mêmes reconnaissaient généralement avec les catholiques que la foi et une connaissance droite de Dieu et digne de lui, sont les premières des vertus et le solide fondement de toutes les autres [2]. L'indifférentisme sur la question de la nature divine était laissé aux épicuriens et aux sceptiques ; et nous ne connaissons parmi les sectaires, d'ailleurs si hardis, des premiers siècles, qu'un disciple de Marcion, Apelles, lequel, sous le prétexte que la question de Dieu était la plus obscure de toutes, ait soutenu qu'il ne fallait pas discuter les croyances, que chacun devait demeurer dans celle qu'il avait embrassée, et que tous ceux qui croyaient au crucifié seraient sauvés, pourvu qu'ils pratiquassent les bonnes œuvres. Il admettait d'ailleurs un seul principe des choses ; mais il se hâtait d'ajouter qu'il n'appuyait sa persuasion à cet égard sur aucun motif. C'était pour lui non une conviction raisonnée, mais une affaire de sentiment [3].

Le marcionisme avait dû en venir là pour se sauver ; et cette conduite d'un de ses chefs, si elle n'était pas très-raisonnable, ne manquait pas d'une certaine habileté. En professant la foi au crucifié, Apelles semblait conserver l'essentiel du

1. Αὕτη γὰρ ἄτρεπτος καὶ ἀσάλευτος ἀρχή, καὶ κρηπὶς ζωῆς, ἐπιστήμη Θεοῦ τοῦ ὄντως ὄντος, καὶ τὰ ὄντα, τουτέστι τὰ αἰώνια δωρουμένου... Ἡ μὲν γὰρ τούτου ἄγνοια θάνατός ἐστιν, ἡ δὲ ἐπίγνωσις αὐτοῦ, καὶ οἰκείωσις, καὶ πρὸς αὐτὸν ἀγάπη, καὶ ἐξομοίωσις, μόνη ζωή. κ. τ. λ. Clem. Alex., Q. *Div. Salv. opp.*, p. 939, edit. Oxon.

2. Βάσιν γὰρ οἶμαι καὶ ἑδραίωμα εἶναι πασῶν τῶν ἀρετῶν τὴν ἁρμόζουσαν Θεῷ δόξαν τε καὶ πίστιν. *Dial. de rect. in D. fid.*, sect. 1, apud Orig. opp., t. I, p. 804.

3. Μὴ δεῖ ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον ὡς πεπίστευκε διαμένειν. Σωθήσεσθαι γὰρ τοὺς ἐπὶ τὸν ἐσταυρωμένον ἠλπικότας ἀπεφαίνετο. Μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται. Rhodon. apud Eus., *Hist. eccl.*, l. X, c. XIII, p. 194, edit. Val.

dogme chrétien ; en exigeant la pratique des bonnes œuvres, il sauvait la morale ; en déclarant que la question de la nature divine était très-obscure, que d'ailleurs, il admettait l'unité de principe sans examiner les motifs de sa croyance, il échappait aux argumentations des catholiques contre le dualisme, et il se réservait d'attaquer plus librement l'ancien Testament, dont il était, comme son maître, l'adversaire déclaré. Mais si cette manière d'agir était habile, elle n'était probablement pas sincère, et, certainement, elle n'était pas raisonnable. Pourquoi se faire docteur, répliquaient les catholiques, puisqu'il reconnaissait ne pouvoir appuyer sa doctrine sur aucun motif[1] ? D'ailleurs, la difficulté qu'il y a de connaître la nature de Dieu devait non pas le faire renoncer à rechercher en quoi cette nature consiste, mais l'engager à recourir à la révélation. Et il fallait être bien aveugle pour ne pas voir que si Dieu est le principe unique des choses, tout tient de ce principe, et qu'en dernière analyse, le christianisme dans ses dogmes, dans ses lois, dans son culte, dépend essentiellement de l'idée que l'on se fait de la nature divine.

II. Aussi nous proposons-nous, dans cette première partie de notre ouvrage, de nous étendre assez longuement sur la foi et les enseignements de l'Église primitive par rapport à Dieu considéré en lui-même. Il est de la plus haute importance, pour le but que nous voulons atteindre, de prouver que, dès ses premiers jours, le christianisme a eu de l'Être divin une idée pure, exacte, complète ; que la doctrine, si remarquable sur ce point, du quatrième et du cinquième siècle, se trouve contenue dans les monuments du premier, du second et du troisième, non pas en germe, mais d'une manière claire, distincte ; de sorte que s'il y a eu développement, ce développement même n'est pas seulement légitime, mais n'est, en réalité, qu'un développement extérieur et relatif à la forme. Devant un si grand intérêt, nous n'avons qu'une

1. *Ibid.*

chose à redouter, c'est, par la suppression de détails qui ne nous sembleraient pas d'abord nécessaires, de nous exposer à négliger des points de vue utiles, et en n'approfondissant pas suffisamment la doctrine primitive, de ne pas la présenter sous son vrai jour.

III. Comme en toutes choses, et surtout dans des questions aussi hautes, l'ordre que l'on adopte contribue puissamment à répandre la lumière sur les questions elles-mêmes, et que l'esprit aime à s'accoutumer peu à peu aux difficultés et à s'élever par degrés à ce qui lui est le plus inaccessible, nous nous astreindrons à cette marche aussi sage que naturelle. Or, d'après les enseignements de leur foi, les catholiques reconnaissent et adorent en Dieu une nature unique et trois personnes égales, ou, en d'autres termes, une même chose absolue commune à trois personnes, et trois subsistances relatives qui diffèrent l'une de l'autre par ces relations elles-mêmes : et quoique Dieu soit essentiellement incompréhensible à l'esprit humain, il est sous certains rapports plus proportionné à notre intelligence, tandis que, sous d'autres, il est en dehors de l'enchaînement des vérités auxquelles notre raison peut naturellement parvenir. C'est par cette chose unique, singulière, ou par sa nature, que Dieu nous est le plus accessible; c'est par ce qu'il y a en lui de relatif, ou par sa tripersonnalité, qu'il l'est le moins. Il est donc naturel de considérer Dieu d'abord dans sa nature, puis dans la trinité de ses personnes. C'est ce qu'ont fait les théologiens. Et comme, relativement à la nature divine elle-même, on peut distinguer des notions plus élevées les unes que les autres, commençant par ce qu'il y a de plus populaire, de plus universellement connu, ils traitent d'abord de l'existence de Dieu, puis ils s'occupent de ses attributs, enfin ils établissent son unité.

C'est aussi l'ordre que nous allons suivre dans la première partie de cet ouvrage, soit parce qu'il est éminemment logique, soit parce qu'il nous paraît entièrement conforme à la manière adoptée par les docteurs des premiers siècles, et par

là même plus propre à nous faire pénétrer leurs enseignements.

CHAPITRE II.

De l'existence de Dieu. Ses preuves. Vues des anciens à cet égard. — Elle n'a pas besoin d'être prouvée. — Peut-elle l'être ? — Passage célèbre de Clément d'Alexandrie. — Son vrai sens. En Dieu il y a un rapport sous lequel il peut être démontré, un rapport sous lequel il ne peut pas l'être.

I. Que Dieu existe, ou, en d'autres termes, qu'il y ait, au-dessus du monde et de l'homme, une nature intelligente et sage, qui les ait produits, qui les conserve, qui les dirige à ses fins, c'est, aux yeux des anciens docteurs du christianisme, une vérité si incontestable, qu'ils ne pensaient pas qu'il fût nécessaire de la prouver. Soutenir que le monde, cet ouvrage si élégamment construit et si sagement ordonné, l'ait été sans l'intervention d'un ouvrier plein de sagesse, c'est, à leur avis, une chose absurde, une impiété manifeste [1] ; le penser, c'est n'avoir ni intelligence, ni sens, ni même des yeux [2] ; s'attacher à démontrer cette vérité, c'est faire preuve de peu de sagesse, car on ne doit pas chercher à établir ce qui est manifeste [3], et combattre des propositions insensées est une folie aussi grande que de les émettre [4]. D'ailleurs, il n'est

1. Ἄτοπον ἐπὶ τοῦ κόσμου εἰπεῖν οὕτω τεχνικῶς κατεσκευασμένου, τὸ χωρὶς τεχνίτου σόφου τὸν αὐτοτοιοῦτον γεγονέναι. Orig., *in Gen.* opp., t. II, p. 3. Ἑκάτερον δ' αὐτόθεν ἀσεβές. κ. τ. λ. Orig. C. Cels., l. IV, 75.

2. Quo magis mihi videntur, qui hunc mundi totius ornatum non divinâ ratione perfectum volunt, sed frustis quibusdam temere cohærentibus conglobatum, mentem, sensum, oculos denique ipsos non habere. Min. Fel., *Octav.*, n. XVII.

3. Τὸ τοῖς τοιούτοις ἀντιλέγειν, ἱστάμενον πρὸς τὸν ἀσέβειαν ἡμῖν ἐγκαλοῦντα, εὐῆθες. Orig., C. Cels., l, IV, n. 75.

4. Audimus quosdam philosophandi studio deditos partìm nllam negare vim esse divinam, partìm an sit quotidie quærere ; alios casibus fortuitis et concursionibus temerariis summam rerum construere, ... cum quibus hoc tempore nullum nobis omnino super tali erit obstinatione certamen. Aiunt enim sana sentientes, contradicere rebus stultis stultitiæ esse majoris. Arnob., *Disp.*, l. I, c. x.

pas difficile de renverser les raisonnements mensongers de quelques hommes livrés à des erreurs impies, ne serait-ce que par le témoignage de tous les peuples dont les sentiments, à cet égard, sont unanimes [1]. On doit seulement redouter, en les réfutant, de participer à leur crime; car c'est une conduite criminelle de demander des preuves de l'existence d'une Providence divine, et, à cause de cela, peut-être ne faut-il pas s'efforcer de la démontrer, d'autant qu'elle est manifeste par l'art et la sagesse empreints dans ses ouvrages [2].

II. Ces dernières paroles de Clément d'Alexandrie montrent clairement que, s'il admettait que l'existence d'une Providence divine est si évidente qu'elle n'a pas besoin de démonstration, il reconnaissait néanmoins qu'elle en était susceptible; et dès lors, on se demande comment il a pu dire, dans un autre endroit du même livre, que l'existence de Dieu ne peut pas être proprement démontrée [3]. Pour découvrir le vrai sens de ce passage dont on a abusé, il faut l'envisager dans son ensemble et dans ses rapports avec d'autres passages du même docteur. Clément d'Alexandrie, développant le texte tant répété du Timée, « qu'il est difficile de connaître le Père de l'univers, » après avoir allégué, selon sa coutume, plusieurs témoignages empruntés aux auteurs anciens et à l'Écriture, et entres autre ce verset de saint Jean : *Personne n'a jamais vu Dieu, le Dieu fils unique qui est dans son sein l'a enseigné*, dit que la question de Dieu est très-difficile, parce qu'en toutes choses le principe est malaisé à trouver, et qu'il est par conséquent très-difficile de démontrer le premier et le plus ancien principe qui est cause de

1. Nec difficile sane fuerit paucorum hominum pravè sentientium redarguere mendacia testimonio populorum atque gentium in hâc unâ re non dissidentium. Lact., *Instit.*, l. I, c. 11.

2. Ἔστιν δὲ (ζητήματα) ἃ καὶ κολάσεως ἄξια· ὁποῖόν ἐστι τὸ αἰτεῖν ἀποδείξεις εἰ πρόνοιά ἐστι... καὶ ἴσως, οὐδὲ χρὴ τὰ τοιαῦτα πειρᾶσθαι ἀποδεικνύναι, φανερᾶς οὔσης τῆς θείας προνοίας ἔκ τε τῆς ὄψεως, τῶν δρωμένων πάντων τεχνικῶν καὶ σοφῶν ποιημάτων. Cl. Alex., *Strom.*, l. V, n. 1, p. 646.

3. Ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ. *Ib.*, n. XII, p. 696.

l'existence des autres êtres et de leur conservation [1]. Il donne ensuite plusieurs raisons de cette difficulté : la première, c'est qu'il ne peut être nommé, et que les dénominations que les hommes emploient pour le distinguer des autres êtres et fixer leurs pensées, n'expriment pas son essence, mais sa puissance et son opération [2]. La seconde est qu'il ne se peut pas que Dieu soit l'objet d'une démonstration scientifique ; car cette démonstration est celle que l'on produit à l'aide de vérités antérieures et mieux connues, ou, pour parler avec Aristote auquel le savant prêtre d'Alexandrie fait allusion, qui se tire des causes et des principes [3]. Or, poursuit-il, rien n'est avant celui qui est inengendré. Reste donc que nous acquérions l'intelligence de celui qui est inconnu, par la grâce et le Verbe qui seul est en lui [4]. On le voit : il ne s'agit pas dans ce passage de l'existence de la nature divine en général, qui, comme le dit partout Clément d'Alexandrie, est manifeste, mais de son essence, mais de ce qui est en elle premier principe, innommable, de ce qui est inconnu en Dieu. De plus, il ne dit pas qu'il est impossible de démontrer le principe de toutes choses, il dit que cela est difficile ; et si plus bas il ajoute qu'on n'en peut donner de démonstration scientifique, il entend par là ce genre de démonstration qui se fait par les causes ou par les principes ; sous ce rapport, il n'est aucun théologien sensé qui prétende qu'on puisse donner une vraie démonstration de l'existence de Dieu.

Ces observations nous paraissent suffisantes pour prouver que le docteur alexandrin n'a pas prétendu que l'existence de la première cause est indémontrable ; mais elles n'expliquent

1. Ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ Θεοῦ λόγος ἐστιν. Ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι. *Ibid.*

2. Πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητόν, ὃ μήτε γένος ἐστί, μήτε διαφορά, μήτε εἶδος; κ. τ. λ.

3. Αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων, καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται· τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει. *Ibid.*

4. Λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι, καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν· *Ibid.*, p. 696.

pas toute sa pensée. La voici : Clément d'Alexandrie, plus encore que les autres Pères de l'Église, distingue dans la divinité ce en quoi Dieu est naturellement invisible, inconnu, premier principe de tout ce qui est, qu'il appelle en cet endroit même *le sein du Père, son abîme* dans lequel est le Fils, et ce en quoi il se manifeste, il se rend visible. Le premier est le Père, qui représente l'essence divine dans sa profondeur ; le second est le Fils, qui est la sagesse, la science, la vérité du Père. Le Père, comme tel, comme principe du Fils, ne peut être ni connu ni démontré dans ses causes, parce qu'il est le premier principe ; il ne peut pas l'être non plus en un autre sens, par les créatures, parce que c'est par sa sagesse, par son Fils qu'il les produit. Le Fils, au contraire, considéré en tant que sagesse et vérité, peut être démontré et expliqué [1]. Mais constamment, d'après Clément d'Alexandrie, ainsi que nous le verrons dans le cours de cet ouvrage, le Fils est Dieu unique avec le Père. Tout se réduit donc à dire que Dieu, en tant qu'il est le Père, ne peut être scientifiquement démontré, mais qu'il peut l'être en tant qu'il est sagesse, science, puissance et vérité. Ainsi s'expliquent et se concilient deux passages obscurs et importants qui ont exercé la sagacité des théologiens et des critiques, et qui, à cause de cela, étaient dignes de notre attention. A mesure qu'on avancera dans la connaissance de la doctrine des Pères, ce qui peut sembler obscur et hasardé dans cette explication s'éclaircira ; bientôt même, en parlant de la connaissance de Dieu, nous aurons à faire des observations qui y contribueront puissamment.

III. Ce serait donc méconnaître la véritable pensée de l'antiquité ecclésiastique, de croire que les anciens docteurs regardaient l'existence de Dieu comme indémontrable, soit parce qu'elle serait trop évidente, soit parce qu'elle serait trop obscure pour être prouvée. Parce qu'ils ont dit qu'il

1. Ὁ μὲν οὖν Θεός, ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός · ὁ δὲ Υἱός, σοφία τέ ἐστι, καὶ ἐπιστημή, καὶ ἀλήθεια, καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενή · καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον *Strom.*, l. IV, n. xxv, p. 635.

n'était pas nécessaire de prouver cette vérité, il ne faut pas croire qu'ils aient négligé de le faire. Quelques-uns y ont consacré des ouvrages entiers ou des parties considérables de leurs ouvrages [1]; presque tous ont insisté là-dessus, autant que les circonstances et les besoins de la polémique le réclamaient ou le permettaient : aussi n'est-il aucune des preuves de l'existence de Dieu qui réunissent aujourd'hui l'assentiment de tous les théologiens, que nous ne trouvions dans les monuments des premiers siècles du christianisme. On va s'en convaincre par la lecture des chapitres suivants.

CHAPITRE III.

Existence de Dieu. Première preuve, prise de l'ordre du monde.— Idée que les saints docteurs avaient de la valeur de cette preuve. — Usage qu'ils en faisaient contre les gnostiques.

I. La preuve de l'existence de Dieu sur laquelle les docteurs de l'Église primitive reviennent le plus souvent et insistent le plus, est l'argument populaire emprunté à l'ordre du monde. Ce n'est pas seulement dans les apologies qu'ils le font valoir, mais aussi dans leurs traités dogmatiques ou polémiques et dans leurs ouvrages adressés aux fidèles. Ils regardent cette preuve comme si claire par elle-même, qu'elle n'a besoin que d'être indiquée. Aussi se contentent-ils ordinairement de l'exposer; et ce que disent à cet égard Athénagore, Théophile, Tertullien, Origène [2], en plusieurs endroits, nous semble si conforme à ce que nous lisons dans l'Octavius de Minucius Félix, que ce sera assez de rapporter un fragment de ce dernier auteur pour faire connaitre comment raisonnent les autres.

1. Clement. *Hom.*, VI, n. XIX, XXIV, XXV; *Recogn.*, l. VIII; Dionys. Alex., Περὶ τῆς φύσεως. *Fragm.* ap. Euseb., *Præp. Ev.*, l. XIV. c. XXIV; Athen., *Legat.*, n. 4; Theoph., l. I, n. 4, 5; S. Iren. *C. Hær.*, l. II, c. VI, 1, 2; Tertull., *Apolog.*, c. XVII, *C. Marc.*, l. I, c. XIII.

2. Athen., Theoph., Tertull., *ubi suprà*; Orig. in Gen., *Fragm.*, et C. Cels., *ubi suprà*.

« Est-il rien, dit-il[1], de plus manifeste et de plus incontestable, lorsque vous levez les yeux au ciel et que vous considérez toute la nature, que l'existence d'une intelligence suprême, qui anime l'univers, qui le meut, qui le conserve et le régit? Voyez le ciel, son immensité, la rapidité de ses révolutions; comme il est semé d'astres la nuit, comme il est éclairé par le soleil pendant le jour : c'en sera assez pour reconnaître l'admirable sagesse du divin modérateur. Voyez l'année dont le soleil mesure le cours, les mois dont les phases diverses de la lune distinguent les parties, cette succession régulière de la lumière et des ténèbres qui marque à l'homme les heures du travail et celles du repos; et ces astres qui règlent la navigation, le temps du labour et celui de la récolte : toutes ces merveilles peuvent-elles ne pas être l'ouvrage d'un ouvrier suprême et d'une raison parfaite, puisqu'il faut tant de raison et de perspicacité pour les apercevoir et pour les comprendre[2]? Que dirai-je de cet ordre régulier et variable des saisons et des productions de la terre : du printemps avec ses fleurs, de l'été avec ses moissons, de l'automne avec ses fruits, de l'hiver avec ses olives? Cet ordre ne serait-il pas interrompu, s'il n'était maintenu par une puissante intelligence[3]?

« Jetez les yeux sur la mer : comme elle est circonscrite dans ses rivages. Considérez le flux et le reflux de l'Océan, les fontaines et les ruisseaux distribués comme autant de veines, sur la terre, pour l'arroser, les fleuves qui coulent sans interruption, les terrains disposés avec tant de sagesse en vallons, en collines, en montagnes, les animaux qui l'ha-

1. Quid enim potest esse tàm apertum, tàm confessum, tàmque perspicuum, cùm oculos in cœlum sustuleris, et quæ sunt infrà circùm lustraveris, quàm esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? Cœlum ipsum vide, etc.. . .jàm scies quàm sit in eo summi moderatoris mira et divina libratio. Min. Fel., *Octav.*, n. XVII.

2. Quæ singula non modò ut creareutur, fierent, disponerentur summi opificis et perfectæ rationis eguerunt, verùm etiam sentiri, perspici, intelligi sine summâ solertià et ratione non possunt. *Ibid.*

3. Quid? cùm ordo temporum ac frugum stabili varietate distinguitur, nonne auctorem suum parentemque testatur? etc... *Ibid.*

bitent, tous pourvus d'armes si diverses pour se défendre, ou doués de tant de légèreté à la course, ou au vol, pour conserver leur liberté [1]. Plus que tout le reste, la beauté et la forme du corps humain annoncent un Dieu pour auteur : cette stature droite, ce visage tourné vers le ciel, tous les sens placés dans la tête comme dans une forteresse, les yeux dans la partie la plus élevée comme des sentinelles. Il serait trop long d'entrer dans le détail : il n'est aucun membre du corps qui n'y soit et pour le besoin et pour l'ornement. Et, ce qui est plus admirable, la même forme se remarque dans tous les hommes, elle se diversifie en chacun ; tous se ressemblent et tous sont différents [2]. Que dirai-je de la manière dont nous naissons, du penchant à nous reproduire, du lait préparé dans le sein maternel pour la nourriture de l'enfant ? Tout cela ne vient-il pas de Dieu [3] ? Mais il ne se borne pas à des soins généraux pour la terre, il étend sa providence à toutes ses parties. Que si, lorsque vous entrez dans une maison où tout est propre, disposé et orné avec goût, vous ne doutez pas qu'elle n'ait un maître, et que ce maître ne soit meilleur que tout ce que vous voyez ; croyez de même, quand vous considérez le ciel et la terre, que cette immense maison du monde, où l'ordre, la sagesse, la prévoyance, brillent de toutes parts, est l'ouvrage d'un maître bien supérieur à ce que le monde renferme de plus beau [4]. »

1. Mari intende. Lege littoris stringitur. Aspice Oceanum, refluit reciprocis æstibus. Vide fontes, manant venis perennibus : fluvios intuere, eunt semper exercitis lapsibus. Quid loquar aptè disposita recta montium, collium flexa, porrecta camporum ? Quidve animantium loquar adversùs sese tutelam multiformem ? etc.... *Ibid.*

2. Ipsa præcipuè formæ nostræ pulchritudo Deum fatetur artificem : status rigidus, vultus erectus, oculi in summo, velut in speculâ, constituti, et omnes cæteri sensus velut in arce compositi. XVIII. Longum est ire per singula : nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris, etc... *Ibid.*

3. Quid nascendi ratio ? quid cupido generandi ? nonne à Deo data est ? Et ut ubera partu maturescente lactescant, et ut tener fœtus ubertate lactei roris adolescat. *Ibid.*

4. Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata videres, utique præesse ei crederes dominum, et illis bonis rebus multò esse

II. Ainsi raisonne Minucius Félix, et avec lui tous les anciens Pères ; et, autant cette preuve de l'existence de Dieu leur semble palpable, autant elle leur paraît décisive. Ne pas voir cette clarté céleste qui pénètre en nous par nos yeux et par tous nos sens, c'est abjurer sa raison, c'est descendre au rang des bêtes [1] ; chercher dans les éléments matériels, ou à terre, ce qu'on ne peut trouver qu'en haut, c'est le comble de la déraison et le plus grand des sacriléges ; c'est ce qui fait le crime de l'athée [2] ; et l'antiquité chrétienne tout entière s'unit à l'auteur du livre de la Sagesse et à saint Paul pour dire avec eux que *la grandeur et la beauté de la créature peut faire connaître et rendre en quelque sorte visible le créateur* (Sap. c. xiv, v. 5) ; *que les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité, sont devenues visibles depuis la création du monde,* par la connaissance que ces ouvrages en donnent, et ainsi, que ceux qui les méconnaissent *sont inexcusables* (Rom. c. i, v. 20).

III. Aussi les anciens docteurs faisaient-ils le plus grand usage de cette preuve. Ils ne s'en servaient pas seulement pour démontrer l'existence de Dieu contre ceux qui la niaient, mais aussi pour prouver, contre les gnostiques qui reconnaissaient l'existence du démiurge, que l'auteur du monde visible est le Dieu véritable. C'est le fond de l'argumentation de Tertullien contre Marcion, alors que, voulant prouver qu'il n'y a rien de plus digne de Dieu que d'être créateur, et que le monde, tel qu'il est, est un ouvrage

meliorem : ità in hâc mundi domo, cùm cœlum terramque prospicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque, ipsis sideribus, et totius mundi partibus pulchriorem. *Ibid.*

1. Nos quibus vultus erectus... quibus... sermo et ratio per quæ Deum agnoscimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris cœlestem claritatem. *Id.*, *ib.*, n. xvii.

2. Sacrilegii enim vel maximi instar est humi quærere quod in sublimi debeas invenire. *Id.*, *ib.* — Εἰ μὲν γὰρ ἐφρονοῦμεν ὅμοια τῷ Διαγόρᾳ, τοσαῦτα ἔχοντες πρὸς θεοσέβειαν ἐνέχυρα, τὸ εὔτακτον... τὸ μέγεθος... τοῦ κόσμου· εἰκότως ἂν ἡμῖν καὶ ἡ τοῦ μὴ θεοσεβεῖν δόξα καὶ ἡ τοῦ ἐλαύνεσθαι αἰτία προσετρίβετο. Athen., *Leg.*, n. 4.

digne de lui [1], il dit que les philosophes, ces professeurs de la sagesse, dont le génie anime toutes les hérésies, ont été si frappés de la beauté des substances diverses qui composent l'univers qu'ils en ont fait un dieu [2]. « Considérant, ajoute-t-il, et la grandeur, et la force et la puissance, et l'élégance, les beautés et la richesse, et l'enchaînement et les lois de tous les éléments qui contribuent à produire, à nourrir, à perfectionner, à entretenir toutes choses, les philosophes physiciens n'ont osé attribuer ni un commencement ni une fin au monde, de peur que cet ensemble de substances si grandes parût être au-dessous de Dieu. C'est ce monde qu'adorent les mages de la Perse, les hiérophantes de l'Égypte, les gymnosophistes de l'Inde ; et lorsque l'idolâtrie vulgaire, rougissant d'elle-même, veut dissimuler les absurdités de ses fables, elle recourt à une interprétation prise des phénomènes de la nature, et, couvrant sa honte par le génie, elle prétend que ses dieux sont figurés par les éléments et les puissances de la nature. Tant il est vrai que l'homme est plus porté à regarder les parties les plus élevées du monde comme des dieux, qu'à les croire indignes du créateur ! » « Quant à ces petits animaux, continue Tertullien, qui sont l'objet de votre mépris, et que l'ouvrier suprême a ainsi doués d'instinct et de force, parce qu'il voulait montrer sa grandeur jusque dans leur petitesse, imitez, si vous le pouvez, les édifices de l'abeille, les étables de la fourmi, les filets de l'araignée. Enfin regardez-vous vous-même au dedans et au dehors : elle vous plaira sans doute, cette œuvre que votre Dieu suprême a tant aimée [3] ! »

1. Nulla conditio tàm propria et tàm Deo digna quàm creatoris. L. 1, c. xIII.

2. Ut ergò aliquid et de isto, hujus mundi indigno loquar, cui et apud Græcos ornamenti et cultûs, non sordium nomen est, indignas videlicet illas substantias ipsi illi sapientiæ professores, de quorum ingeniis omnis hæresis animatur, deos pronuntiaverunt, ut Thales aquam... *Id*, *ibid*.

3. Considerando scilicet et magnitudinem et vim et potestatem et honorem, et decorem, opem, fidem, legem singulorum elementorum quæ omnibus gignendis, alendis, conficiendis, reficiendisque conspirant, ut plerique physicorum formidaverunt initium ac finem mundo dare, ne substantiæ ejus, tantæ

Il nous semble que ces considérations de Tertullien méritaient de n'être pas passées sous silence, et, entre autres choses, que c'est une belle pensée de s'être servi des erreurs populaires de l'antiquité, de ses systèmes philosophiques les plus vantés, et de la déification si universelle des forces de la nature, pour en conclure la divinité de son auteur.

CHAPITRE IV.

Preuve de l'existence de Dieu prise de l'ordre du monde, suite. — Défense de cette preuve. — Examen et réfutation de l'épicurisme. — Du naturalisme. — Du matérialisme.

I. Quoique les docteurs de l'Église primitive se soient ordinairement bornés à exposer la démonstration de l'existence de Dieu qu'on emprunte à l'ordre du monde, soit parce qu'ils croyaient qu'elle n'avait besoin que d'être exposée, soit parce qu'elle avait été traitée avec soin par les philosophes qui étaient le plus en honneur[1], il ne faut pas croire que jamais ils ne l'aient approfondie; et, lorsque la nature et le besoin de leur polémique l'exigeaient, ils savaient la pousser jusque dans ses plus vastes développements et dans ses dernières profondeurs. Nous avons la preuve de ce fait

scilicet minus dei haberentur, quas colunt et Persarum magi et Ægyptiorum hierophantæ, Indorum gymnosophistæ. Ipsa quoque vulgaris superstitio communis idololatriæ, cùm in simulacris de nominibus et fabulis veterum mortuorum pudet, ad interpretationem naturalium refugit, et dedecus suum ingenio adumbrat, figurans Jovem in substantiam fervidam... etc. Et superiores quidem situ aut statu substantias sufficit facilius deos habitas quàm Deo indignas... — At cùm et animalia irrides minutiora, quæ maximus artifex de industriâ, ingeniis aut viribus ampliavit, sic magnitudinem in mediocritate probari docens... imitare, si potes, apis ædificia, formicæ stabula, aranei retia.... Postremo, te tibi circumfer, intùs ac foris considera hominem : placebit tibi vel hoc opus Dei nostri, quod tuus Dominus, ille Deus melior adamavit. Tertull., l. I, *c. Marc.*, XIII, XIV.

1. Et nobis utique facillimum est exequi hanc partem quamlibet copiosè. Sed quia multùm inter philosophos agitata res est, et Providentiam tollentibus satis responsum videtur ab hominibus argutis et eloquentibus. . ., omittamus in præsenti hanc quæstionem.... Lact. *Instit.*, l. I, c. II.

dans les ouvrages attribués à Clément de Rome, dans des fragments du livre de la Nature de saint Denis d'Alexandrie et dans le livre de la Colère de Dieu de Lactance. L'épicurisme et le naturalisme y sont sérieusement examinés et victorieusement combattus. Quant au matérialisme, c'est Tertullien qui a porté à cette erreur les coups les plus vigoureux.

On connaît le système d'Épicure, ses atomes indivisibles, innombrables, doués de figures et de grandeurs différentes, animés de mouvements divers et désordonnés, et qui, se rapprochant ou s'accrochant par hasard, auraient produit le monde, l'homme et toutes choses. Quoique la physique des anciens fût peu avancée, les Pères de l'Église en savaient assez sur la nature pour renverser cet absurde système.

Et d'abord, disent-ils, quelle est la raison de l'existence de ces atomes? quelle est leur origine [1] ? quelle est la nature qui les a produits? d'où viennent leur similitude et leurs différences? S'ils sont tous ronds et égaux, comment s'unissent-ils [2] ? S'il en est qui soient crochus et anguleux, comment sont-ils indivisibles? De plus, si ces atomes sont animés d'un mouvement éternel et désordonné, comment l'univers peut-il subsister, et comment le monde ne se dissout-il pas à mesure qu'il se forme [3] ? D'ailleurs, de quel droit Épicure attribue-t-il au hasard la formation de l'univers, puisque nous voyons que, pour nous procurer de l'utilité ou de l'agrément, les moindres choses doivent être produites avec intelligence, travaillées avec soin et d'une manière conforme

1. Ac primùm requiro quæ sit istorum seminum vel ratio, vel origo? Lact. *De irâ D.*, c. x.

2. Si lenia sunt et rotunda, utique non possunt se invicem apprehendere, ut aliquod corpus efficiant... Si aspera et angulata sunt et hamata ut possint cohærere, dividua ergò et secabilia sunt : hamos enim necesse est et angulos eminere ut possint amputari. Lact. *ib. cf. Recogn. Clem.*, l. VIII, n. XVII.

3. Si indesinenter feruntur et semper veniunt, et rebus quarum jam mensura integra constat adduntur, quomodò stare universitas potest?... Si paulatim coeuntibus corpusculis, exstruebatur hic quem videmus ambitus cœli, quomodò non in eo illicò, cùm consurgeret, corruit? *Recogn. Cl. ib.*, n. XVIII.

au but auquel elles sont destinées, et qu'elles tombent en dissolution dès que la sagesse qui les a produites, les abandonne à elles-mêmes [1] ? Enfin, comment se fait-il que tant d'êtres aient besoin de germes pour exister? Car si l'accouplement des atomes produit toutes choses, pourquoi ne les voyons-nous pas produire directement tous les êtres de la nature? Et comment chacun de ces êtres a-t-il sa nature propre et déterminée, son germe et sa loi qui lui est imprimée dès son origine [2] ?

Jetons les yeux sur l'univers. Qui peut entendre de sang-froid que cette vaste maison qui, à cause de l'action immense et multiple de la sagesse qui y est empreinte, est appelée le monde, a reçu son ordre, son ornement, d'atomes désordonnés, et que le chaos s'est changé lui-même en monde? Qui croira que les mouvements réglés, que les conversions harmoniques de la création, proviennent d'un mouvement aveugle et inconstant? que l'harmonie des corps célestes est produite par des instruments sans accord? Comment des êtres qui ne diffèrent que par leur grandeur et leur poids, ont-ils produit cette variété admirable d'êtres qui composent l'univers? Et comment ces innombrables compagnons du même voyage, n'étant dirigés par personne, n'étant doués d'aucune réflexion, tous inconnus les uns aux autres, parcourent-ils leur chemin avec une inaltérable harmonie [3] ?

Mais ce n'est pas seulement l'univers qu'ils n'entendent

1. Ἀλλ' οὐδὲ ἀπὸ τῶν μικρῶν τῶν συνήθων, καὶ παρὰ πόδας νουθετούντων παραδειγμάτων, ἐξ ὧν δύνανται μανθάνειν, ὅτι χρειῶδες μὲν καὶ πρὸς ὠφέλειαν ἔργον οὐδὲν ἀνεπιτηδεύτως, οὐδὲ συμβατικῶς ἀπεργάζεται, κ. τ. λ. Dion. Alex. ap. Eus. *Præp. ev.*, l. XIV, c. XXIV.

2. Si hoc ita esset, nulla res unquàm sui generis semine indigeret; sine ovis alites nascerentur, ac ova sine partu... Si atomorum coïtio et conglobatio efficeret omnia..., cur sine terrâ, sine radicibus, sine humore, sine semine, non herba, non arbor, non fruges oriri augerique possunt? Unde apparet nihil ex atomis fieri : quandoquidem unaquæque res habet propriam certamque naturam, suum semen, suam legem ab exordio datam. Lact. *ibid.*

3. Ἢ τὸν μέγαν τοῦτον οἶκον τὸν ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς συνεστῶτα, καὶ διὰ τὸ μέγεθος καὶ πλῆθος τῆς ἐπιφερομένης αὐτῷ σοφίας καλούμενον κόσμον, ὑπὸ τῶν σὺν οὐδενὶ κόσμῳ φερομένων ἀτόμων κεκοσμῆσθαι, καὶ γεγονέναι κόσμον ἀκοσμίαν; πῶς δὲ κινήσεις καὶ ὁδοὺς εὐτάκτους ἐξ ἀτάκτου προσάγεσθαι φορᾶς; πῶς δὲ τὴν

pas, les épicuriens ne s'entendent pas eux-mêmes, et ne voient pas ce qui est de leur propre nature. Car quel est celui d'entre eux qui, s'il considérait son propre corps, oserait attribuer à des atomes aveugles, et sa formation si merveilleuse, et la beauté de toutes ses parties, et le rapport si parfait des organes à leurs fonctions respectives pour la conservation du tout[1] ? On sait que les médecins qui les ont étudiés avec soin, les admirant jusqu'au transport, ont attribué à la nature la divinité. De plus, jamais on n'a vu les atomes former ou polir une statue d'argile ou de pierre. Il faut l'industrie humaine pour concevoir ces ouvrages et pour les produire. Et si sans sagesse, sans intelligence, il est impossible de produire une vaine image et des linéaments grossiers du corps de l'homme, comment, par l'effet seul du hasard, pourrait-il être et subsister lui-même[2] ? Du reste, jamais l'art humain imprima-t-il à son œuvre la force de se mouvoir ou celle de sentir ? Quel ouvrier, sans parler des autres sens, fabriqua-t-il jamais ou le cœur de l'homme ou sa voix ? Et un esprit sain pourrait penser que ce que l'homme ne peut faire par la réflexion et la sagesse, a été fait par le concours d'atomes mêlés au hasard[3] ? Cela serait, que la doctrine d'Épicure ne pourrait raisonnablement se soutenir. Car l'esprit lui-même, l'intelligence, la raison, de qui ce philosophe les tient-il ? Les a-t-il mendiés à ces êtres inanimés et privés de raison et d'intelligence ? Chacun répand-il en son âme sa notion, le dogme qui lui est propre ? La sagesse

παναρμόνιον τῶν οὐρανίων χορείαν, ἐξ ἀμούσων καὶ ἀναρμόστων συνᾴδειν ὀργάνων; Dion. Alex. apud Euseb. *Præp. ev.*, l. I, c. xxv.

1. Καὶ οὔτε ἑαυτούς, οὔτε τὰ περὶ ἑαυτοὺς ὁρῶσιν. κ. τ. λ. *ibid.*, c. xxvi.

2. Τὴν δὲ ἐνεργεστέραν ἔτι τούτων ἐπίσκεψιν, καὶ τὴν τῶν ἐνδοσθίων διάθεσιν, Ἰατροὶ μὲν ἀκριβῶς διερευνησάμενοι καὶ καταπλαγέντες, ἐξεθείασαν τὴν φύσιν. — Ὧν δὲ ἀπεικασίαι καὶ σκιαγραφίαι δίχα σοφίας οὐκ ἂν γένοιτο, πῶς τὰ ἀληθῆ καὶ πρωτότυπα τούτων αὐτομάτως συμβέβηκε; *Id.*, *ibid.*

3. Num potuit humana solertia dare operi suo aut motum aliquem, aut sensum? Omitto usum videndi, audiendi, odorandi... quis artifex potuit, aut cor hominis, aut vocem, aut ipsam fabricare sapientiam? Quisquam ne igitur sanus existimat quod homo ratione et consilio facere non possit, id concursu atomorum passim cohærentium perfici potuisse. Lact., *ubi sup.*

de l'homme tout entière serait leur œuvre! Que les Grecs cessent donc de dire que la poésie, que la musique, que les arts, que les sciences sont des inventions des dieux, que les atomes soient célébrés comme les seuls habiles et les seuls docteurs de toute sagesse [1].

Telle est la substance des raisonnements que faisaient les docteurs de l'Église primitive contre le système des atomes; telle est la forme sous laquelle ils les présentaient. On voit que, quoiqu'ils ne fussent pas aussi versés que nous le sommes dans les sciences physiques, ni aussi méthodiques dans l'enchaînement des preuves, leur argumentation n'en est pas moins solide et victorieuse.

II. Leur réfutation du Naturalisme repose sur des raisonnements analogues. En voici le résumé. Écartons toute dispute de mots : ou par nature, on entend un être intelligent, raisonnable, qui a disposé toutes choses dans le monde selon les règles de la sagesse, ou un être aveugle, sans volonté, sans sentiment, sans intelligence. Dans le premier cas, il n'y a de controverse que dans les termes : ce que les philosophes appellent la nature, nous l'appelons Dieu. Dans le second, la question se réduit à savoir si dans le monde et dans l'homme, il y a des traces, des indices manifestes de raison et d'intelligence. Car, si la nature manque de sentiment et d'intelligence, comment peut-elle produire ce qui possède l'un et l'autre ou qui en est empreint [2]? Et ici encore, s'ils ne l'ont

1. Ψυχὴ δέ, καὶ νοῦς καὶ λόγος, πόθεν ἐγγέγονε τῷ φιλοσόφῳ ; ἢ παρὰ τῶν ἀψύχων καὶ ἀνοήτων καὶ ἀλογίστων ἀτόμων ταῦτ' ἠρανίσατο, κἀκείνων αὐτῷ τι ἑκάστη νόημα καὶ δόγμα ἐνέπνευσεν ; — καὶ ποίησιν δὲ πᾶσαν, καὶ πᾶσαν μουσικήν, ἀστρονομίαν τε, καὶ γεωμετρίαν, καὶ τὰς ἄλλας ἐπιστημάς, οὐκέτι θεῶν εὑρήματα καὶ παιδεύματα, φήσουσιν Ἕλληνες εἶναι, μόναι δὲ γεγόνασιν ἐμπειρικαὶ καὶ σοφαὶ πάντων αἱ Ἄτομοι μοῦσαι. Dion. Alex. *ub. sup.*

2. Sed dicet aliquis hæc à naturâ fieri. Jam in hoc de nomine controversia est. Cùm enim constet mentis esse et rationis opus, hoc quod tu naturam vocas, ego Deum conditorem voco, etc... *Rec. Clem.*, l. VIII, n. XX. — Si autem consilio utitur ad inspiciendum aliquid, ratione ad disponendum, arte ad efficiendum, virtute ad consummandum, potestate ad regendum et continendum, cur natura potiùs quàm Deus nominetur? Lact., *ub. sup.* — Si natura mundum fecit, consilio et ratione fecerit necesse est... Si caret sensu et figurâ, quomodò potest ab eâ fieri quod et sensum habet et figuram? Lact., *ub. sup.*

déjà fait, les Pères de l'Église s'appliquent à montrer dans l'ordre de la création en général, dans la construction de l'homme en particulier, dans la conformation de ses membres si évidemment dirigés vers un double but, la conservation de l'individu et la propagation de l'espèce, dans l'admirable union de l'âme et du corps, les indications manifestes d'une sagesse supérieure [1]. Ils insistent spécialement et avec raison sur la nature de notre âme. Car, disent-ils, s'il n'y a ni intelligence ni sagesse qui dirige ce monde, d'où l'esprit humain si puissant, si intelligent, tire-t-il donc son origine? Si le corps de l'homme est sorti de la terre, l'esprit de l'homme, qui est capable de sagesse, qui gouverne le corps, auquel les membres obéissent comme à leur roi, qui ne peut être ni vu ni saisi, n'a pu venir à l'homme que d'une nature intelligente et sage. Et de même, avec quelque proportion, que l'âme gouverne le corps, ainsi Dieu dirige le monde : car quelle vraisemblance y a-t-il que ce qui est inférieur et moindre soit gouverné par la sagesse, et que ce qui est supérieur et immense en soit dépourvu [2] ? Puis, résumant toutes ses preuves, l'un d'entre eux conclut ainsi : « La raison déclare impossible qu'une telle grandeur dans les êtres, qu'un si bel ordre, qu'une semblable constance, aient pu être produits sans un ouvrier intelligent, ou se maintenir sans un hôte puissant, ou être gouvernés sans un maître intelligent et habile. Car ce qui est empreint de raison et d'intelligence a nécessairement son principe dans la raison. La raison est le propre d'une nature intelligente et sage. Cette nature in-

1. *Recognit. Clem.*, l. VIII, n. XX à XXVII. — n. XXIX-XXX-XXXI. — n. XXXII. n. XXVIII.

2. Si verò in hujus mundi (ut ità dixerim) republicâ nulla providentia est quæ regat, nullus Deus qui administret, nec omninò sensus ullus in hâc rerum naturâ pollet; undè igitur mens humana tàm solers, tàm intelligens orta esse credatur? Si enim corpus hominis ex humo fictum est, undè homo nomen accepit; animus ergò qui sapit, qui rector est corporis, cui membra obsequuntur tanquam regi et imperatori, qui nec aspici, nec comprehendi potest, non potuit ad hominem nisi sapienti naturâ pervenire; sed sicut omne corpus mens et anima gubernat, ita et mundum Deus. Lact., *ib.*

telligente et sage ne peut être que Dieu. Donc, le monde est l'œuvre de Dieu[1]. »

III. Ces arguments, tout populaires qu'ils sont, suffisent pour renverser le Matérialisme avec le naturalisme et le système d'Épicure. Il ne faut pas croire cependant que nos docteurs n'aient attaqué cette erreur que par ce côté, qu'ils ne connussent pas les autres preuves physiques de l'existence de Dieu, et spécialement celle qu'on tire de l'existence des êtres contingents. Mais ils en faisaient un autre usage que nous, et c'est surtout contre ceux qui niaient la création de la matière qu'ils l'employaient. Ainsi Tertullien, dans son traité contre Hermogène, partant de ce principe incontestable que quelque chose existe de toute éternité, établit que c'est Dieu seul qui existe de toute éternité, et non la matière avec lui : parce que si la matière existait de toute éternité, il s'ensuivrait nécessairement qu'elle serait immuable dans son état, qu'elle serait le bien suprême, qu'elle serait essentiellement indépendante et parfaite. Or, il est si évident que la matière n'a pas ces caractères, que les défenseurs de son éternité n'osent dire qu'elle les aie : d'où suit nécessairement que Dieu est le créateur de la matière[2] ; et par une conséquence que Tertullien

1. Quidquid est enim quod habet rationem, ratione sit ortum necesse est. Ratio autem sentientis sapientisque naturæ est ; sapiens verò sentiensque, natura nihil aliud potest esse quàm Deus. Lact., *ibid.*

2. Præscribo non capere ullam diminutionem et humiliationem quod sit æternum et innatum : quia et hoc faciat Deum tantus quantus est, nullo minorem, neque subjectiorem, imò omnibus majorem et sublimiorem. *C. Hermog.*, n. VII. Materiæ autem status talis est. Igitur et duobus æternis, ut innatis, ut infectis, Deo atque materiâ, ob eamdem rationem communis statûs, ex æquo habentibus id quod neque diminui, neque subjici potest, id est æternitatem ; neutrum dicimus altero esse minorem vel majorem... sed stare ambo ex pari magna, ex pari sublimia, ex pari solidæ et perfectæ felicitatis quæ censetur æternitas. *Ibid.* — Certè imperfectum non potest esse nisi quod factum est : quod enim minus factum est imperfectum est. Certè inquis. Ergò materia quæ facta non erat, in totum imperfecta esse non potuit. n. XXVIII. Si et materia eadem æternitate censetur neque initium habens neque finem, eâdem ratione non poterit pati dispertionem et demutationem quâ nec Deus. In æternitatis consortio posita, participet cum illo necesse est et vires et leges et conditiones æternitatis. *Ib.*, XXXIX.

ne tire pas, parce que son adversaire ne niait pas l'existence de Dieu, que, supposé l'existence du monde et de la matière, en dehors de ce monde et de la matière existe un être créateur de l'un et de l'autre, immuable, indépendant, qui est le bien suprême et la perfection infinie. C'est là, comme on le voit, le célèbre argument que Clarke a si bien développé. Et il ne faut pas croire que Tertullien soit le seul, dans l'antiquité ecclésiastique, qui l'ait aperçu ; nous le trouvons dans saint Justin et dans Théophile [1]. Mais ce n'est pas ici le lieu de rapporter les raisonnements de ces auteurs ; ils auront leur place naturelle dans la seconde partie de cet ouvrage.

CHAPITRE V.

Preuves morales de l'existence de Dieu. Le consentement universel des hommes. Ses sources. — Le témoignage naturel de la conscience. — La nécessité de la religion.

I. Ainsi que nous le disions dans l'un des chapitres précédents, la preuve sur laquelle les docteurs de l'Église primitive s'appuient de préférence pour établir l'existence de Dieu, est celle qu'on emprunte à la considération de la nature ; mais ils n'ont pas négligé les autres, et, sauf les arguments purement ontologiques dont nous n'apercevons les premières traces que dans saint Augustin, il n'en est aucune qu'ils aient méconnue et qu'ils n'aient su employer.

Et d'abord, sans s'étendre à établir ce fait, parce qu'il n'était pas contesté, ils invoquent en faveur de l'existence d'une nature divine, le témoignage du genre humain tout entier, et ce témoignage semble leur suffire [2]. Que peuvent,

1. S. Just., ad *Græc. Coh.*, n. 23. — Theoph., *ad Aut.*, l. II, n. 4. S. Just. Opp., p. 24-350.

2. Nec difficile sanè fuit paucorum hominum pravè sentientium redarguere mendacia testimonio populorum, in hâc unâ re non dissidentium. Lact., *Instit.*, l. I, c. II.

disent-ils, contre ce sentiment universel, les pensées mensongères de quelques hommes? L'autorité de deux ou trois sophistes n'est-elle pas contrebalancée surabondamment par le plus grand nombre des philosophes et par ce qu'il y a eu de plus sage et de plus éclairé parmi eux [1]? Vainement, ces quelques athées disent-ils que le genre humain a été trompé par les sages, et que ceux-ci ont inventé la religion dans l'intérêt de l'humanité. Mais s'ils sont coupables de cette invention mensongère, ils ne sont donc pas sages, car le sage ne connaît pas le mensonge. Et, supposé qu'ils le soient, vit-on jamais mensonge plus heureux que celui qui a trompé non pas seulement les ignorants, mais Platon, mais Socrate, mais Pythagore, mais Zénon, mais Aristote, c'est-à-dire les chefs des grandes écoles philosophiques [2]? D'ailleurs, ce n'est pas ici une affaire d'instruction et de science, c'est une chose de simple vue, et il n'est pas d'homme, pour si stupide qu'il soit, qui, levant les yeux au ciel, quoiqu'il ignore quel est le Dieu dont la providence gouverne tout ce qu'il voit, ne comprenne au moins que cette providence existe, et qui ne soit persuadé que ce qui subsiste par une sagesse si merveilleuse n'ait été construit par une intelligence suprême [3].

1. Exceptis igitur duobus tribusve calomniatoribus vanis, cùm constet divinâ providentiâ mundum regi sicut et factus est, nec sit quisquam qui Diagoræ, Theodorique sententiam, vel Leucippi inane commentum, vel Democriti Epicurique levitatem præferre audeat auctoritati, vel illorum septem priorum qui sunt appellati sapientes, vel Pythagoræ, vel Socratis, vel Platonis, etc... Lact., *de Ira Dei*, c. x.

2. Quòd si fallendi nostri atque adeò totius generis humani causâ commenti sunt religionem, sapientes igitur non fuerunt, quia in sapientem non cadit mendacium. Sed fuerint sapientes, quæ tanta felicitas mentiendi, ut non tantummodò indoctos, sed Platonem quoque ac Socratem fallerent et Pythagoram, Zenonem, Aristotelem, maximarum sectarum principes, tam facile deluderent? Lact., *ibid.*

3. Nemo est enim tàm rudis, tàm feris moribus, qui oculos suos in cœlum tollens, tametsi nesciat cujus Dei providentiâ regatur hoc omne quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsâ rerum magnitudine, motu, dispositione, constantiâ, utilitate, pulchritudine, temperatione: nec posse fieri quin id quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo non sit instructum. Lact., *Instit.*, l. I, c. II.

II. C'est aussi une chose de conscience et comme d'instinct. Mais ici ce n'est plus Lactance, c'est Tertullien que nous allons écouter. Car, quoiqu'il n'ait pas seul insisté sur cette pensée, quoique même tous les anciens aient remarqué dans notre nature l'empreinte, l'idée et l'instinct de la Divinité, comme Tertullien est celui de tous qui a le plus approfondi cette considération et qui en a le mieux montré la valeur, c'est à lui que nous nous arrêtons de préférence; et, sans parler de ce qu'il en dit dans son Apologétique et dans ses livres contre Marcion, nous nous bornons à rapporter ce que nous trouvons dans son livre du *Témoignage de l'âme*, employé tout entier à développer et à appliquer cette preuve.

D'autres défenseurs du christianisme, pour établir la vérité de ses dogmes principaux, ont emprunté le témoignage des poëtes, des philosophes; le docteur africain en appelle à un témoignage plus connu, plus incontestable, celui de l'âme [1]; et non pas de l'âme formée dans les écoles, exercée dans les bibliothèques, mais de l'âme simple, nue, sans érudition, telle que la possèdent ceux qui n'ont qu'elle, telle qu'on la trouve sur les places publiques et dans les carrefours [2]. C'est cette âme qui dit en toute liberté, à la maison et dehors, ce que *Dieu donnera, si Dieu le veut*, paroles par lesquelles elle indique et que celui à la volonté duquel elle en appelle existe, et qu'elle dépend de sa puissance. C'est elle aussi qui dit : *Dieu est bon, Dieu est bienfaisant*, ce qui indique la nature de Dieu. Elle qui craint naturellement la Divinité et qui répète partout, sans que personne la raille ou l'en empêche, *Dieu voit tout*, et *je me recommande à Dieu*,

1. Novum testimonium advoco, imò omni litteraturâ notius, omni doctrinâ agitatius, omni editione vulgatius, toto homine majus, id est, totum quod est hominis. Consiste in medio Anima.... *De Testim. an.*, c. 1.

2. Sed non eam te advoco quæ scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus atticis pasta, sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam, ea exspostulo quæ tecum homini infers, quæque aut ex temet ipsâ, aut ex quocunque auctore tuo sentire didicisti. Tertull., *de Test. an.*, c. 1.

et *Dieu le rendra*, et enfin *Dieu sera juge entre nous*, ce qui implique évidemment et l'intelligence de Dieu et sa providence et sa justice [1].

Mais ces témoignages de l'âme sont vrais parce qu'ils sont simples, simples et par cela même vulgaires et communs à tous ; et parce qu'ils sont communs à tous, naturels ; et parce qu'ils sont naturels, divins. Qui en doutera s'il considère la majesté de la nature d'où l'âme tire son autorité ; car autant vous attribuerez à la maîtresse, autant vous devez attribuer à son disciple. La nature est maîtresse, l'âme est disciple [2]. Il en est qui, pour échapper à la conséquence de ces faits, prétendront peut-être que ces *éruptions* de l'âme ne sont pas les enseignements de la nature et des secrets livrés à notre conscience, mais le fruit d'opinions répandues dans le peuple et introduites originairement par les livres. Mais l'âme est avant les lettres, la parole avant les livres, la conscience avant la plume ou le style ; l'homme est antérieur au philosophe et au poëte. Qui croira qu'avant la découverte de la littérature les hommes aient vécu sans de semblables discours ? Que personne ne nommât alors ni Dieu, ni sa bonté, ni la mort, ni l'enfer [3] ? Que ces locutions si fréquentes, si faciles, si près de nous, qui sont comme enfantées sur nos lèvres, n'étaient pas encore ? Et comment donc les lettres ont-elles pu connaître et répandre dans l'usage public ce qu'aucune intelligence n'avait compris, aucune langue proféré, aucune

1. *Quod Deus dederit.... Si Deus voluerit.... Deus bonus, Deus benefacit... Deus videt omnia et Deo commendo, et Deus reddet et Deus inter nos judicabit.* Tertull., *ib.*, c. II.

2. Hæc testimonia animæ quantò vera, tantò simplicia ; quantò simplicia, tantò vulgaria ; quantò vulgaria, tantò communia ; quantò communia, tantò naturalia.... Magistra natura, anima discipula. *Id.*, *ibid.*, c. V.

3. Sed qui ejusmodi eruptiones animæ non putârit doctrinam esse naturæ congenitæ et ingenitæ conscientiæ tanta commissa, dicet potiùs diventilatis in vulgus opinionibus publicatarum litterarum usum jàm et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi. Certè prior anima quàm littera, et prior sensus quàm liber, et prior homo ipse quàm philosophus et poeta. Numquid ergo credendum est antè litteraturam et divulgationem ejus, mutos ab hujusmodi pronunciationibus homines vixisse? Nemo et Deum et bonitatem ejus, nemo mortem et inferos loquebatur... *Ibid.*, c. V.

oreille entendu? Que si l'on insiste, qu'on remonte à l'origine des littératures, on arrivera à nos Écritures qui, de tous les monuments littéraires, sont les plus anciens; on arrivera à notre tradition; et cela étant, peu importe que la conscience soit formée directement par Dieu lui-même ou par les lettres de Dieu[1].

Enfin ce témoignage de l'âme est universel; et il est impossible de nier, par cela seul, qu'il vienne de la nature. Ce n'est pas seulement aux Latins et aux Grecs que l'âme est venue du ciel. L'homme dans toutes les nations est le même, si son nom y est différent; l'âme est unique, si la voix n'est pas la même; l'esprit unique, si le son est divers : le langage est propre à chaque peuple, mais la matière du langage est commune à tous. Partout Dieu; partout la bonté de Dieu; partout l'invocation du jugement de Dieu; partout le témoignage de toute âme proclame de son propre droit, ce qu'à nous, chrétiens, il n'est pas libre de taire et qu'il ne nous est même pas permis de dire tout bas[2].

Nous ne sachions pas que depuis Tertullien aucun écrivain, aucun philosophe ait tiré un meilleur parti de cette preuve et en ait mieux fait ressortir la valeur.

III. Enfin, nos anciens docteurs en appelaient, pour établir l'existence de Dieu, aux besoins de la société et à l'intérêt de la justice[3]. « Car s'il n'y a pas un Dieu, une Providence, une justice suprême, où est le frein suffisant du crime? Pourquoi ne pas le commettre dès qu'il sera possible de tromper la conscience des hommes et d'échapper à la vindicte des

1. Quod cùm ita sit, non multùm refert à Deo formata sit animæ conscientia, an à litteris Dei. *Ibid.*, c. v.

2. Vanus es, si huic linguæ soli, aut græcæ quæ propinqua inter se habentur, reputabis ejusmodi, ut neges naturæ universitatem. Non Latinis, nec Argivis solis anima de cœlo cadit : omnium gentium unus homo, varium nomen est; una anima, varia vox : unus spiritus, varius sonus; propria cuique genti loquela, sed loquelæ materia communis. Deus ubique, et bonitas Dei ubique; .... Judicii divini invocatio ubique.... Omnis anima suo jure proclamat quæ nobis nec mutire conceditur. *Ibid.*, c. vi.

3. *Hom. Clem.*, IV, n. XIII-XIV; Lactant, *de Ira Dei*, c. VIII.

lois? Que chacun n'écoute donc que son caprice, ne consulte que son intérêt, qu'il ravisse ce qui est à autrui, soit en épargnant le sang, soit en le répandant, si au delà des lois humaines il n'y a rien qu'on doive respecter! C'est-à-dire que sans la foi en une nature divine, la confusion et le désordre envahissent la vie humaine, et que sans elle l'homme ne peut conserver ni cette sagesse qui le distingue des bêtes, ni cette justice sans laquelle il n'y a pas de sécurité[1]. »

CHAPITRE VI.

De la connaissance de Dieu. — Dieu peut-il être connu? Le veut-il? — La connaissance de Dieu est le premier devoir de l'homme en cette vie.—Comment Dieu se fait-il connaître à l'homme? Contradictions apparentes des Pères de l'Église. On ne connaît pas Dieu sans Dieu. Dieu est naturellement connu. — Conciliation de ces antilogies. Trois moyens de connaître Dieu.

I. Savoir qu'il y a au-dessus de l'homme et de l'univers une nature intelligente et sage qui a produit toutes choses et qui les conserve, c'est beaucoup sans doute; mais cette nature qu'est-elle? Quelle est son essence? Quels sont ses attributs distinctifs? Est-elle une ou multiple? Est-il même possible à l'homme de la connaître? Et si cela est, comment la connaît-il, et dans quelle mesure? Questions toutes de la plus haute gravité, et sur lesquelles nous allons rapporter les enseignements communs dans l'Église primitive, en commençant par les dernières, c'est-à-dire par celles qui sont relatives à la connaissance de Dieu.

Les écrivains orthodoxes des premiers siècles ont eu souvent à traiter ces questions, soit dans leurs luttes avec les académiciens et les sceptiques de leur temps, soit dans leurs

1. Quòd si negotium Deus non habet nec exhibet, cur non ergò delinquamus quoties hominum conscientiam fallere licebit, ac leges publicas circumscribere? Ubicunque nobis latendi occasio arriserit, consulamus rei, auferamus aliena, vel sine cruore, vel etiam cum sanguine, si præter leges nihil est amplius quod colendum sit, etc... Lact., *de Ira Dei*, c. VIII.

exhortations aux païens que les incertitudes de la philosophie et les absurdités du polythéisme entraînaient à l'indifférence, et surtout dans leur polémique avec le gnosticisme sous ses diverses formes. Malgré leurs profondes divergences, les auteurs des systèmes gnostiques s'accordaient tous à distinguer le *Démiurge*, le Dieu ordonnateur de la matière, du Dieu véritable et suprême. Les uns en faisaient un Dieu aveugle, fruit de l'ignorance et de la passion; les autres, un Dieu méchaut; d'autres, le Dieu qui n'était que juste; c'était là le Dieu que les Juifs avaient connu et adoré. Quant au Dieu suprême, au Dieu bon, au Dieu du monde supérieur, c'est par Jésus-Christ qu'il s'était pour la première fois révélé à la terre : les vrais gnostiques seuls le connaissaient. A l'encontre de ces erreurs et de ces préventions orgueilleuses, les orthodoxes qui croyaient que le créateur du monde était le Dieu véritable, le Dieu bon, le Dieu unique, soutenaient qu'il pouvait être connu, qu'il l'avait été réellement, quoique imparfaitement, avant la venue de Jésus-Christ, et qu'outre la révélation qu'il avait faite par le Sauveur, et avant sa venue par les prophètes et les patriarches, il nous avait donné dans la nature et dans notre conscience d'autres moyens de le connaître.

Voici comment ils procédaient pour établir que le Dieu véritable pouvait être connu et voulait être connu de l'homme. Ils disaient aux païens : « Tout le monde avoue que l'homme doit se connaître, chercher ce qu'il est, d'où il vient, pourquoi il est né, et par là même, s'il est formé par le mélange des éléments, par le concours fortuit des atomes, ou s'il doit son être à Dieu. Car on ne peut résoudre ces grandes questions sans connaître l'univers, tant les parties en sont liées; on ne peut connaître l'humanité, si on ne connaît Dieu qui en est l'auteur; et si l'on n'entend cette admirable société de tous les êtres, on ne peut même se bien conduire dans la société civile. D'ailleurs, n'est-ce pas en cela que consiste la principale différence de l'homme d'avec la bête? Et tandis que celle-ci, courbée vers la terre, n'est occupée qu'à y cher-

cher sa nourriture, l'homme a le visage élevé vers le ciel, il est doué de la parole et de la raison pour connaître Dieu, pour le sentir et pour l'imiter[1] ». « Oui, l'homme est tel par sa nature, qu'il est en relation d'amitié avec Dieu. Et comme nous appliquons chaque animal à ce à quoi il est apte naturellement, ainsi, considérant en l'homme qui est né pour la contemplation du ciel, et qui est une plante vraiment céleste, ce qui lui est propre et ce qui l'élève au-dessus des animaux, nous l'exhortons à se procurer la connaissance de Dieu[2]. »

Vainement, pour justifier leur ignorance et leur incrédulité, les païens objectaient-ils que Dieu est invisible, et, par cela même, qu'il ne peut être connu; Théophile leur répliquait, avec tous les autres, que l'âme de l'homme non plus n'est pas visible, et que cependant on croit à son existence, à cause des mouvements qu'elle produit dans le corps; qu'en voyant un navire s'approcher du port, on ne doute pas qu'il n'y ait un pilote qui le gouverne; que, dans un empire, quoique tous ne connaissent pas le souverain, il n'est personne qui ne croie à son existence, à cause de ses lois, de ses troupes, de ses images : de même, quoique Dieu soit invisible

1. Nec recuso qnod Cœcilius asserere inler præcipua connisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, undè sit, quare sit, utrùm ex elementis concretus, an concinnatus atomis, an potius à Deo factus, formatus, animatus. Quod ipsum explorare el eruere sine universitatis inquisitione non possumus, cùm ita cohærentia, connexa, concatenata sint, ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis nec possis pulchrè gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem omnium mundi civitatem : præcipuè cùm à feris belluis hoc differamus quod illa prona, in terramque vergentia, nihil nata sint prospicere nisi pabulum; nos quibus vultus erectus, quibus suspectus in cœlum datus est, sermo et ratio, per quæ Deum agnoscimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris cœlestem claritatem. Min. Fel., *Octav.*, n. XVII.

2. Πέφυκε γὰρ ἄλλως ὁ ἄνθρωπος οἰκείως ἔχειν πρὸς Θεόν· ὥσπερ οὖν τὸν ἵππον ἀροῦν οὐ βιαζόμεθα, οὐδὲ τὸν ταῦρον κυνηγετεῖν, πρὸς ὃ πέφυκε δὲ ἕκαστον τῶν ζώων περιέλκομεν· οὕτως ἀμέλει καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τὴν οὐρανοῦ γενόμενον θέαν, φυτὸν οὐράνιον ὡς ἀληθῶς ἐπὶ τὴν γνῶσιν παρακαλοῦμεν τοῦ Θεοῦ, τὸ οἰκεῖον αὐτοῦ καὶ ἐξαίρετον, καὶ ἰδιωματικὸν παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα κατειλημμένοι. κ. τ. λ. Clem Alex., *Coh. ad G.*, n. x, p. 80.

à nos yeux de chair, l'esprit le conçoit, et il lui devient visible par sa providence et par ses œuvres[1].

L'argumentation des orthodoxes contre les gnostiques était différente. Ceux-ci admettant l'existence d'un Dieu maître souverain de toutes choses, il s'agissait de savoir si les hommes, si les anges, si le démiurge lui-même pouvaient l'ignorer. « Or, disait saint Irénée, c'est une chose nécessaire que les êtres qui sont l'objet de la providence et du gouvernement divin connaissent le directeur suprême, ceux du moins qui ne sont ni déraisonnables ni insensés, et qui ont la conscience et la perception d'une nature et d'une providence divine. Aussi quelques-uns même d'entre les païens ont-ils reconnu, quoique faiblement, que le créateur de l'univers est le père qui exerce sa providence sur toutes choses. » « Comment donc pourraient l'ignorer et les anges et le démiurge, puisqu'ils habitent son domaine, qu'ils émanent de lui, et qu'ils sont enveloppés par sa puissance? Sans doute, il peut bien leur être invisible à cause de la suréminence de sa nature, mais il ne pouvait leur être inconnu à cause de sa providence. Et quoique par des dégradations successives de l'être ils soient bien éloignés de lui, ils ne peuvent ignorer son domaine, comme ils ne peuvent s'y soustraire, et ne pas savoir que celui qui les a créés est le maître de toutes choses. Ainsi, quoiqu'il soit vrai de dire que *personne ne connaît le Père que le Fils, et que personne ne connaît le Fils que le Père* et ceux auxquels il s'est révélé, il y a en Dieu une chose que tous les êtres intelligents connaissent, parce que la raison qui est en eux les pousse à entendre, et leur révèle qu'il n'y a qu'un Dieu qui est le maître de l'univers[2]. »

1. Καθάπερ γὰρ ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ οὐ βλέπεται, ἀόρατος οὖσα ἀνθρώποις διὰ δὲ τῆς κινήσεως τοῦ σώματος νοεῖται ἡ ψυχή· οὕτως ἔχοι ἂν καὶ τὸν Θεὸν μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων· διὰ δὲ τῆς προνοίας, καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται. κ. τ. λ. *ad Aut.*, l. I, n. 5.

2. Necesse est igitur ea quæ providentur et gubernantur cognoscere suum directorem : quæ quidem non sunt irrationabilia, neque vana sed habent sensibilitatem perceptam de providentiâ Dei. Et propter hoc Ethnicorum quidam..... providentiâ ejus moti, licet tenuiter, tamen conversi sunt ut dicerent fabrica-

Tertullien ajoute à ces raisonnements une considération nouvelle qui peut leur communiquer une grande force. « Dieu, dit-il, n'a pas pu être ignoré à cause de sa grandeur; il n'a pas dû l'être à cause de sa bonté. Lui, qui est préférable au créateur, n'a pas dû demeurer un moment inconnu, et il a dû nous donner, comme le créateur l'a fait, des preuves de son existence, ne pas se laisser devancer par lui et trouver en lui son modèle. Non! le vrai Dieu ne demeurera jamais caché, jamais il ne manquera aux êtres intelligents : toujours conçu, toujours entendu, il sera vu lorsqu'il le voudra. S'il y a donc un Dieu au-dessus du créateur, il a dû se faire connaître, et dès le commencement, car il ne convient pas à Dieu de demeurer caché. Et pourquoi se serait-il fait connaître plus tard? pourquoi pas dès l'origine? Certes, ni le sujet ni le motif de cette manifestation ne lui manquaient, puisque l'homme existait déjà, et que contre lui s'exerçait la malice du créateur. Donc, ou il a ignoré et le sujet et la nécessité de sa révélation, ou il en a douté, ou il n'a pas pu, ou il n'a pas voulu la faire; toutes choses qui sont indignes de Dieu, et surtout d'un Dieu parfaitement bon [1]. »

torem hujus mundi Patrem omnium providentem et disponentem.... mundum. L. III, c. xxv, n. 1.

Quomodò autem et ignorabunt vel angeli aut mundi fabricator primum Deum, quandò in ejus propriis essent, et creaturæ existerent ejus et continerentur ab ipso? Invisibilis quidem poterat iis esse propter eminentiam, ignotus autem nequaquàm propter providentiam. Etenim licet valdè per descensionem multùm separati essent ab eo, quomodò dicunt, sed tamen dominio in omnes extenso oportuit cognoscere dominantem ipsorum, et hoc ipsum scire quoniam qui creavit eos est dominus omnium. Invisibile enim ejus cùm sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilititatem omnibus præstat potentissimi et omnipotentis eminentia. Undè etiamsi *nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium nisi Pater, et quibus revelaverit*, tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quandò ratio mentibus infixa movet ea et revelat eis quoniam unus est Deus omnium Dominus. S. Iren., l. II, c. vi, n. 1.

1. Sed breviter proponam et plenissimè exequar præscribens, Deum ignorari nec potuisse, nomine magnitudinis, nec voluisse, nomine benignitatis; præsertim in utroque prælatiorem nostro creatore. *Adv. Marc.*, l. I, c. ix. Nunquam Deus latebit, nunquàm Deus deerit : semper intelligetur, semper audietur; semper videbitur quomodò volet. *Ibid.*, c. x. — Primò enim quæri oportebit qui posteà se protulerit in notitiam; cur posteà et non a primordio rerum? quibus

II. Ces considérations et ces raisonnements, si communs dans l'antiquité ecclésiastique, suffisent bien pour nous indiquer sa pensée relativement à la seconde question que nous avons posée, et qui consiste à savoir quels sont les moyens que Dieu a donnés à l'homme pour l'élever à sa connaissance. Mais cette question est trop grave et, qu'on nous permette de le dire, trop peu comprise, pour que nous ne nous y arrêtions pas. On trouve d'ailleurs, à cet égard, dans les écrits des anciens, des contradictions apparentes dont nous devons donner ici les motifs et l'explication.

Rien donc qui soit plus commun chez les Pères de l'Église, d'un côté, que les assertions suivantes : « Qu'il est très-difficile de connaître Dieu [1] ; que personne ne peut connaître « Dieu, si Dieu ne l'instruit lui-même ; et que, sans Dieu, « Dieu n'est pas connu [2] ; que la nature humaine ne peut, en « aucune manière, chercher Dieu et le trouver purement, si « elle n'est aidée par celui qu'elle cherche, et qui n'est trouvé « que par ceux qui, après avoir fait tout ce qui est en eux « pour le trouver, confessent qu'ils ne le peuvent sans son « secours [3] ; qu'il est probable que la connaissance de Dieu « surpasse les forces de la nature humaine, et que c'est ce qui a « donné lieu à tant d'erreurs sur la nature divine [4] ; que, par

utiquè necessarius, quà Deus, et quidem melior, quò necessarior latere non debuit. Non enim potest dici non fuisse aut materiam, aut causam cognoscendi Deum, cum et homo à primordio esset in sæculo, cui nunc subvenit, et malitia creatoris adversùs quam ut bonus subvenit. Igitur aut ignoravit et causam et materiam suæ revelationis necessariæ, aut dubitavit, aut non potuit, aut voluit. Omnia hæc Deo indigna, maxime optimo. *Ibid.*, c. XVII.

1. Clem. Alex., l. V, n. XII. Voy. sup. c. II, n. 8.

2. Ἐδίδασκεν ἡμᾶς ὁ Κύριος ὅτι Θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται, μὴ οὐχὶ Θεοῦ διδάζοντος, τουτέστιν ἄνευ Θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν Θεόν. S. Iren., l. IV, c. VI, n. 4.

3. Ἡμεῖς δὲ ἀποφαινόμεθα, ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ὁπωσποτανοῦν ζητῆσαι τὸν Θεὸν καὶ εὑρεῖν αὐτὸν καθαρῶς, μὴ βοηθηθεῖσα ὑπὸ τοῦ ζητουμένου· εὑρισκομένου τοῖς ὁμολογοῦσι μετὰ τὸ παρ' αὐτοὺς ποιεῖν ὅτι δέονται αὐτοῦ, ἐμφανίζοντος ἑαυτὸν οἷς ἂν κρίνῃ εὔλογον εἶναι ὀφθῆναι, κ. τ. λ. Orig., *c. Cels.*, l. VII, n. 42.

4. Καὶ γὰρ εἰκώς, μείζονα μὲν ἢ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι τὴν γνῶσιν τοῦ Θεοῦ· διὸ δὲ τὰ τοσαῦτα παρ' ἀνθρώποις ἐστὶ περὶ Θεοῦ σφάλματα, κ. τ. λ. *Id.*, *ib.*, n. 44.

« conséquent, la connaissance de Dieu est un don de Dieu, « qu'elle est l'effet d'une grâce spéciale [1], que les philoso- « phes eux-mêmes ne l'ont pas eue [2], que Dieu n'a été connu « à personne sans Jésus-Christ ou sans les Écritures [3], et que « c'est par le Verbe que les hommes apprennent qu'il n'y a « qu'un Dieu le Père, qui contient toutes choses, et leur « donne à toutes l'existence [4]. »

D'un autre côté, les mêmes docteurs enseignent non moins uniformément, « que dans tous les hommes il y a des ger- « mes, des semences de vérité, de la vérité divine, de la vérité « que le Sauveur est venu annoncer à la terre [5] ; que l'homme « a naturellement en lui-même l'idée, la conscience, le sen- « timent, la préconception de Dieu [6] ; que ce sentiment de la « Divinité est imprimé dans notre nature ; que le peuple lui- « même confesse Dieu naturellement ; que la nature est pour « les choses divines la maîtresse de l'âme ; que nous savons « tous naturellement que Dieu est ; qu'il n'est personne en qui « ne soit inné, imprimé ce principe, qu'il y a un maître su- « prême de toutes choses [7]. » Ils ajoutent que ces semences de vérité, qu'ils appellent tantôt des « pressentiments inté-

1. Clem. Alex., ubi sup., n. 11. — *Orig. C. Cels.*, l. VII, 45.

2. Origen. C. Cels., supra. — Athénag. leg., n. 7. — S. Just., *Coh. ad G.*, n. 7, etc....

3. Cui enim veritas comperta sine Deo ? Cui Deus cognitus sine Christo? Cui Christus exploratus sine Spiritu sancto ? Tertull., *de Anim.*, c. I. Εἷς θεός, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγνώσκομεν.... ἢ (ἐκ) τῶν ἁγίων γραφῶν. S. Hipp., *C. Noct.*, n. IX.

4. Omnia enim per Verbum ejus discunt, quia est unus Deus Pater qui continet omnia et omnibus esse præstat. S. Iren., l. IV, c. XX, n. 6.

5. Ὅθεν παρὰ πᾶσι σπέρματα ἀληθείας δοκεῖ εἶναι. S. Just., *Apos.* I, n. 44.

6. Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος, παρὰ πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι πάντοτε φυσική. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XIII, p. 698. Πολλοῦ γε δεῖ ἄμοιρον εἶναι θείας ἐννοίας τὸν ἄνθρωπον. *Ib.* — Sensibilitatem perceptam de Providentiâ Dei. S. Iren., l. IV, c. XXV, n. 1.

7. Πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. S. Just., cap. II, 6. — Vulgus in multis Deum naturaliter confitetur. S. Cyp., *de Id. Van.* — Tert., *de Test. an.*, sup., c. V.—Deum esse omnes naturaliter scimus. Arnob., *Disput.*, l. II, n. II. Quisquàm ne est hominum qui non cum illius principii cognitione diem primæ nativitatis intraverit, cui non sit ingenitum, non affixum imò ipsis penè in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctorum quæcunque sunt moderatorem. *Id.*, l. I, n. X.

rieurs d'une puissance divine », d'autres fois « des émanations divines qui sont en tous les hommes », que ces témoignages que nous trouvons au dedans et au dehors de nous ne nous permettent pas d'ignorer le vrai Dieu, et rendent inexcusables ceux qui ne le connaissent pas [1]; enfin, que Dieu se révèle à l'homme par sa conscience, par sa raison, et surtout par le spectacle de la nature qui rend visibles les perfections de son auteur [2]. Aussi les voyons-nous souvent invoquer le témoignage des philosophes et celui même de la conscience publique de l'humanité, non-seulement en faveur de l'existence de Dieu, mais encore en faveur de ses attributs, de son unité; et si plusieurs d'entre eux semblent attribuer cette connaissance des choses divines à la révélation mosaïque ou à des révélations extraordinaires, ce n'est pas exclusivement, et il en est qui la rapportent directement au mouvement de la raison et à la contemplation des créatures [3].

III. Ces assertions diverses des docteurs des premiers siècles, que nous retrouvons aussi dans les siècles suivants, semblent contradictoires et inconciliables les unes avec les autres. Mais si l'on y regarde de près, et si l'on complète des passages isolés par d'autres qui expliquent la pensée de ces écrivains, on reconnaît aisément que ce ne sont là que

1. Πρόνοια δέ τις περὶ ἡμᾶς καταφαίνεται δυνάμεως θεικῆς. Clem. Alex., *Coh. ad Gent.*, n. x, p. 81. Πᾶσιν γὰρ ἅπαξ ἁπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν, ἐνίσταταί τις ἀπόῤῥοια θεική· οὗ δὲ χαρὶν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεόν, ἀνώλεθρον, καὶ ἀγέννητον. *Ib.*, n. vi, p. 59. Ità eum vis magnitudinis et notum hominibus objicit et ignotum. Et hæc est summa delicti nolentium recognoscere quem ignorare non possunt. Tert., *Apol.*, xvii, v, et, *Adv. Marc.*, l. iv, c. xxv.

2. Tert., *de Test. an.*, ubi suprà. — Quandò ratio mentibus infixa movet ea et revelat eis quoniam est unus Deus. S. Iren., l. II, c. vi, 1. Τὸν δὲ ἀπὸ τῶν ἔργων ὄψει. Athen., *Leg.*, n. 5. Τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα. Tat., *Or.*, n. 4; Theoph., *ad Aut.*, l. I, n. 4, 5. — Quem quoniam obtutu cœlorum videre non possumus, de operum magnitudine et virtute et majestate condiscimus. *Invisibilia enim ipsius*, inquit apostolus Paulus, etc.... Novat., *de Trin.*, c. iii.

3. Vid. S. Iren., l. II, c. vi, sup. n. 12. — Οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες, διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς, ἀμυδρῶς ἐδύνατο ὁρᾷν τὰ ὄντα. S. Just., *Ap.*, II, n. 13. Ethnicis... ab ipsâ conditione discentibus. Ipsa enim conditio ostendit eum qui condidit eam. S. Iren., l. II, c. ix, n. 1.

des contradictions apparentes, qui tiennent à une manière différente d'envisager les choses ; que, sauf quelques détails, ils s'accordaient entre eux comme avec eux-mêmes, et que leurs enseignements sont conformes à ceux que l'on donne communément dans les écoles orthodoxes de nos jours.

Pour nous en convaincre, remarquons d'abord, afin de bien saisir leur pensée, que les Pères de l'Église ne considéraient pas l'homme dans un état hypothétique, ainsi que le font plusieurs philosophes modernes ; qu'ils parlaient de l'homme tel qu'il est, doué de la parole et du libre exercice de ses facultés, de l'homme élevé dans la société et vivant dans cette société elle-même. En effet, ils enseignent partout et spécialement contre les gnostiques, ainsi que nous le disions tout à l'heure et que nous le verrons plus au long dans la troisième partie de cet ouvrage, que Dieu a dû se faire connaître à l'humanité dès son origine ; qu'en fait, il s'est dès lors révélé à elle ; que, quoiqu'elle soit déchue, Dieu ne l'a pas abandonnée, et qu'elle n'a pas perdu entièrement sa connaissance[1] ; qu'il n'est aucune race d'hommes, soit de ceux qui vivent dans les champs, soit de ceux qui sont membres des cités, qui ait pu subsister sans la croyance en une nature supérieure[2] ; que chez les peuples païens eux-mêmes on trouve la foi à une Providence sage et juste qui gouverne le monde, une connaissance obscure mais réelle de la nature divine, et enfin que partout on remarque cet instinct de la Divinité et ces éruptions naturelles de l'âme si

1. A primordio rerum conditarum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc probatis ut Deus cognosceretur. Nec enim si aliquantò posterior Moses, primus videtur in templo litterarum suarum Deum mundi dedicâsse, idcircò à Pentateucho natales agnitionis supputabuntur ; cùm totus Mosis stylus notitiam creatoris non instituat, sed à primordio enarret a Paradiso et Adam, non ab Ægypto et Mose recensendam. Denique major popularitas generis humani ne nominis quidem Mosis compotes, nedùm instrumenti, Deum tamen Mosis norunt ; etiam tantam idololatria dominationem obumbrante, seorsim tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent, et Deum deorum, etc... Tert., *Adv. M.*, l. 1, c. x.

2. Δύναται ζῆν μὴ προκατειλημμένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει. Clem. Alexand., *Strom.*, l. V, n. xiv, p. 729.

bien interprétés par Tertullien [1]. C'est donc de l'homme doué de ses facultés naturelles, formé au langage public de l'humanité, nourri et vivant dans le sein de ses croyances générales, que traitent les saints docteurs ; et par conséquent il s'agit d'autre chose que de la question philosophique de l'origine des idées.

Remarquons secondement, que ces docteurs reconnaissent généralement en Dieu quelque chose qui peut être connu naturellement et rendu visible par la création, et quelque chose qui ne peut être connu que par la révélation et saisi que par la foi. Au nombre des vérités divines qui peuvent être saisies par la raison, aperçues dans la conscience, vues dans la nature, ils rangent, outre l'existence d'une nature divine, ses principaux attributs, l'éternité, l'immutabilité et la simplicité, l'infinité, l'intelligence, la sagesse, la bonté et la justice parfaites, sa providence et même son unité [2] ; au nombre de celles qui ne peuvent être connues que par la révélation, ils mettent au premier rang la connaissance de la Trinité et les mystères du Fils de Dieu, en s'appuyant sur la parole du divin maître dont les gnostiques abusaient tant : *Personne ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît le Père que le Fils et celui à qui le Fils voudra le révéler.* De là ces assertions de Clément d'Alexandrie, de saint Irénée, de Tertullien, de saint Hippolyte, qu'il est très-difficile de connaître Dieu, que personne ne peut connaître Dieu s'il ne connaît Jésus-Christ, et que sans les Écri-

1. Ἦν ἄρα εἴδησίς τις ἀμαυρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ παρὰ τοῖς ἔθνεσι. *Id.*, *ib.*, l. VI, n. VIII, p. 772.

2. Dicit (Apostolus) manifestum id esse quod notum est Dei, ostendens esse aliquid Dei quod notum sit, et aliquod quod ignotum sit.—Notum est Dei quod ex hujus mundi consequentiâ vel rationibus assequi possunt, sicut et ipse Apostolus ex consequentibus indicat dicens *invisibilia ejus per ea quæ facta sunt contemplari*. Ignotum autem Dei intelligendum est ratio substantiæ ejus vel naturæ cujus quæ sit proprietas, puto quod non solùm nos homines, sed et omnem lateat creaturam. — Virtus ergò Dei quæ sempiterna est, et divinitas quæ nihilominùs sempiterna est ex conjecturis agnoscitur creaturæ. Virtus est quâ regit omnia, divinitas quâ replet universa. Orig. *in Ep. ad Rom.*, l. I, n. 16, 17. Opp., t. IV, p. 471, 472.

tures, la connaissance de Dieu est une grâce spéciale que Dieu n'accorde qu'à ceux auxquels il juge à propos de le faire.

Quant aux vérités qu'ils appellent eux-mêmes de l'ordre naturel, ils donnent deux moyens généraux de les connaître, la nature et l'enseignement [1]. La nature, c'est tout ce que nous sommes et ce en quoi nous sommes [2]. L'enseignement, c'est l'ensemble des révélations extérieures et surnaturelles faites au genre humain depuis son origine, par des envoyés de Dieu et enfin par Jésus-Christ et le Saint-Esprit [3]. Du reste, quand ils parlent de la connaissance de la vérité divine qui nous vient par les moyens naturels, il ne faut pas croire qu'ils envisagent la nature toute seule. « C'est Dieu, disent-ils, qui, par notre conscience ou par la nature, se manifeste à nous [4]; c'est Dieu qui a imprimé en nous son idée, en nous faisant à son image, pour parler avec Clément d'Alexandrie [5]; c'est Dieu qui, étant l'auteur de notre nature, dicte par elle à notre conscience ses inspirations, suivant le langage de Tertullien [6]; c'est Dieu dont la providence meut, excite notre sens intérieur pour le connaître, comme parle saint Irénée [7]; c'est Dieu enfin qui, par son Verbe qui est la vérité même et cette lumière universelle qui éclaire tous les hommes, a enseigné à Socrate et à quelques autres la vérité divine [8]. » En ces divers sens, n'est-il pas vrai de dire que

1. Nos definimus Deum primò naturâ cognoscendum, dehinc doctrinâ recognoscendum : naturâ ex operibus, doctrinâ ex prædicationibus. Tert., *Adv. Marc.*, l. 1, c. XVIII.

2. Habet Deus testimonium totum quod sumus et in quo sumus. *Id.*, *ib.*, c. X.

3. Nunc autem sufficit id quod est ab eis qui contraria nobis dicunt testimonium, omnibus humanis ad hoc consentientibus, veteribus quidem et imprimis à Protoplasti traditione hanc suadelam custodientibus, et unum Deum fabricatorem cœli et terræ hymnizantibus : reliqui autem post eos à prophetis Dei hujus rei commemorationem accipientibus : ethnicis verò ab ipsâ conditione discentibus, etc. *S. Iren.*, l. II, c. IX, n. 1.

4. *Deus enim illis manifestavit.* Rom. I, 18.

5. *Strom.*, liv. V, n. XIII, p. 698.

6. *De Test. anim.* Magistra natura, anima discipula. Quidquid autem illa edocuit, aut ista perdidicit, à Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistræ, c. V.

7. Ethnicorum quidam providentiâ ejus moti, l. III, c. XXV, n. 1.

8. Τὸν Χριστὸν... προσωμενύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μέτεσχε. S.

la connaissance de Dieu, même par les moyens naturels, est un don de Dieu, qu'on ne connaît pas Dieu sans Dieu, et qu'il se révèle à l'homme par son Verbe ? Il ne faut pas croire non plus, parce qu'ils ont dit que l'homme pouvait connaître par sa nature le Dieu véritable, et qu'à cause de cela ceux qui le méconnaissaient, étaient sans excuse, qu'ils aient pensé qu'en réalité les hommes même les plus éclairés, qui, comme les philosophes, n'ont pas invoqué le secours divin, et se sont fiés uniquement à eux-mêmes, aient pu parvenir aisément à connaître le vrai Dieu, ou en aient eu une connaissance parfaitement pure. Tant s'en faut ; ils déclarent unanimement que les philosophes les plus célèbres n'ont atteint la connaissance de la vérité divine que « par conjecture », que « obscurément, inexactement, et non dans sa pureté » ; en un mot, qu'il ne leur a pas été donné de la posséder pleinement, parce qu'ils ont cru qu'ils « devaient apprendre ce qui est « de Dieu, non de Dieu, et ne le tenir que d'eux-mêmes [1] ». Ainsi se concilient et ces assertions diverses signalées plus haut, savoir que les philosophes ont connu Dieu et qu'ils ne l'ont pas connu, et les emprunts que les Pères font à la philosophie pour justifier les dogmes chrétiens, et puis les accusations qu'ils portent contre elle. Enfin, il n'est aucun des anciens docteurs qui ne reconnaisse que la connaissance de Dieu qui nous vient par le moyen de la nature ne soit très-imparfaite, et incapable de nous conduire à la vision divine [2].

IV. Il en est bien autrement de la connaissance que donne à l'homme la révélation de Dieu par le christianisme. C'est

Just., *Apol.* I, n. 46. Ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγξατο. Apol. II, n. 13 ; cnf. cum. n. 8, 10.

1. Ἐπέβαλον στοχαστικῶς τοσοῦτον δὲ δυνηθέντες ὅσον περινοῆσαι οὐχ εὕρηνται ὃν οὐ παρὰ Θεοῦ περὶ Θεοῦ ἀξιώσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ ἕκαστος. Athen., *leg.* 7. — Μὴ ἀκριβῶς. S. Just., *Ap.* 1, n. 44. — Ἀμυδρῶς. *Ap.* II, 13. — Μὴ καθαρῶς. Orig. c. *Cels.*, l. VII, 42. — V. et Just., *Coh. ad Græc.*, n. 7. — Lact., *Inst.*, l. I, c. 1, et l. IV, c. 2.

2. Ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν· αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν. ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως· ᾗ μόνῃ Θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται. *Ep. ad Diogn.*, n. 8. S. Justin., *Opp.*, p. 238.

là proprement la vraie connaissance, la vraie gnose[1]. Elle est certaine, car elle repose, en dernière analyse, sur ce principe qu'aucun homme raisonnable ne peut nier, que Dieu est souverainement véridique, et qu'en ce qui concerne Dieu, c'est à Dieu et à son esprit qu'on doit croire plutôt qu'à des opinions humaines[2]. Elle n'est pas réservée à quelques hommes, elle s'adresse à tous, et elle est capable de faire impression sur tous les esprits, et d'élever l'homme le plus grossier au-dessus des philosophes les plus célèbres[3]. Elle embrasse tout à la fois et les vérités dont la nature porte le germe en elle-même, et les connaissances les plus profondes de Dieu; elle est la communication de la raison divine dont la philosophie n'est que le germe[4]; elle nous enseigne tout ce qu'il nous est nécessaire de connaître ici-bas, sans ambiguïté, sans incertitude, et elle nous prépare et nous préordonne à la vision même de Dieu[5]. Il ne faut pas croire néanmoins qu'elle nous la communique dès cette vie[6], ni que jamais Dieu puisse être connu de nous comme il se connaît lui-même. Car la connaissance que nous avons de Dieu ici-bas est obscure, imparfaite, et, à cause de sa grandeur, Dieu est absolument incompréhensible à notre nature.

Ainsi, nous trouvons marqués dans l'antiquité ecclésiastique, ces quatre degrés de la connaissance de Dieu : connaissance par la nature et par la raison; connaissance par la foi;

1. Clem. Alex., *Strom.*, l. VI, n. v, vii, et passim.

2. Ἔστιν ἄλογον παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ Θεοῦ πνεύματι, ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις. Athen., *leg.*, n. 7. S. Just., *Opp.*, p. 285.

3. V. S. Just., *Apol.* 1, n. 60. *Coh. ad Græc.*, n. 8. — Ὑπερεδίσκευσεν οὗτος κἂν ἰδιότης ᾖ, τὴν ἐπιτομὴν τῆς σωτηρίας διὰ πίστεως εἰς τελείωσιν ἑλόμενος. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. ii, p. 834.

4. Ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν, καὶ ἕτερον αὐτὸ οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται. S. Just., *Apol.* ii, n. 13. Opp., p. 98.

5. S. Just., *Coh. ad Græc.*, n. 8. Εἰ ταῦτα νοεῖς, ἄνθρωπε, ἁγνῶς, καὶ ὁσίως καὶ δικαίως ζῶν, δύναται ὁρᾷν τὸν Θεόν· πρὸ παντὸς δὲ προηγείσθω σου ἐν τῇ καρδίᾳ πίστις καὶ φόβος ὁ τοῦ Θεοῦ, καὶ τότε συνήσεις ταῦτα. Theoph., *ad Aut.*, l. I, n. 7.

6. Orig. c. *Cels.*, l. VII, n. 42. — Ὅταν ἀπόθῃ τὸ θνητόν, καὶ ἐνδύσῃ τὴν ἀφθαρσίαν, τότε ὄψει κατ' ἀξίαν τὸν Θεόν, κ. τ. λ. Theoph., *ibid.*

connaissance par la vision de Dieu, qui est réservée à l'autre vie, et connaissance absolue, adéquate, de compréhension, qui n'appartient à aucune nature créée. Comme, selon le plan que nous avons adopté, nous devons traiter de la vision divine dans la troisième partie de cet ouvrage, nous avons à nous occuper en ce moment de l'incompréhensibilité de Dieu, pour répondre à la troisième question que nous nous sommes posée : dans quelle mesure Dieu peut-il être connu?

CHAPITRE VII.

De la connaissance de Dieu. Dans quelle mesure Dieu peut-il être connu? — Dieu incompréhensible non-seulement à l'homme mais à toute nature créée. — Prétention insensée des gnostiques. Leur réfutation par saint Irénée. — Méthode donnée par Clément d'Alexandrie pour parvenir à la connaissance de Dieu

I. Rien n'est plus évident, en soi, que cette vérité, qu'aucun être créé ne pourra jamais avoir une connaissance égale à celle que Dieu a de lui-même; autrement, cet être serait l'égal de Dieu en toutes choses. Rien n'est aussi plus clairement enseigné dans la tradition ecclésiastique et les monuments des premiers siècles, que l'incompréhensibilité de la nature divine. Car, sans parler de ce qu'on trouve à cet égard dans les livres saints (Job, XI, 7; Jérémie, XXX, 19), on ne saurait rien désirer de plus explicite que ce que nous lisons sur ce sujet dans les ouvrages des anciens Pères. L'incompréhensibilité de Dieu est à leurs yeux un des premiers et des plus essentiels enseignements de la foi. « Avant toutes choses, dit Hermas, croyez qu'il est un Dieu qui a tout fait de rien. Il ne peut être défini par la parole, ni compris par l'intelligence [1]. » Ils exposent ce dogme dans toutes leurs apologies adressées aux païens, dans tous leurs traités sur la nature divine ou sur la trinité des personnes. Ils unissent

1. Primum omnium crede quòd unus est Deus... qui nec verbo definiri, nec mente concipi potest. *Past.*, l. 1, *Mand.* 1. — PP. app., p. 85.

ordinairement ces deux idées, que Dieu ne peut être ni vu par les yeux du corps, ni compris par l'esprit[1]. Parfois ils développent ce caractère de l'Être divin : « Impossible, di- « sent-ils, de comprendre sa gloire, d'embrasser sa gran- « deur, d'atteindre sa hauteur par l'intelligence. Sa puis- « sance est incomparable, sa sagesse sans pareille, sa bonté « inimitable, sa bienfaisance insondable[2]. » Plus souvent ils montrent directement que c'est un caractère essentiel de sa nature, celui qui le rend le plus digne de nos adorations, de sorte que notre plus bel hommage est de confesser son incompréhensibilité. « Il ne peut être vu, dit Minucius Fé- « lix, il est trop pur pour nos yeux ; il ne peut être saisi, il « est trop subtil ; il ne peut être atteint par nos sens, il est « trop grand pour cela. Infini, immense, il est connu de lui « seul tel qu'il est. Notre intelligence est trop étroite pour « l'embrasser. Nous ne le comprenons jamais mieux que « quand nous avouons qu'il est incompréhensible. S'imagi- « ner le connaître, c'est le dégrader ; se persuader qu'on ne « le dégrade point, c'est ne pas le connaître du tout[3]. » Tertullien, dans son Apologétique (c. XVII), reproduit la même pensée, presque dans les mêmes termes : et Novatien, la rendant à sa manière, dit que, « en tout ce qu'on dit de Dieu on « exprime plutôt quelque chose de lui et de sa puissance, que « lui-même ; qu'il n'y a qu'une manière d'entendre ce que c'est « que Dieu, c'est de penser qu'il est tel, que sa nature et « sa grandeur ne peuvent même venir dans notre pensée[4]. »

1. Ὅστις ἀνθρωπίνοις οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, οὐ τέχνῃ περιληπτός. Tat., *Orat.*, n. 4. Τὸ μὲν οὖν ἄθεοι μὴ εἶναι, ἕνα τὸν ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον... Θεὸν ἄγοντες. Athen., *Leg.*, n. 10.

2. Δόξῃ γάρ ἐστιν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυνδίδαστος, ἀγαθοσύνῃ ἀμίμητος, καλοποιΐᾳ ἀνεκδιήγητος. Theoph., *ad Aut.*, l. I, n. 3.

3. Hic nec videri potest, visu clarior est ; nec comprehendi potest, tactu purior est ; nec æstimari, sensibus major est, infinitus, immensus et soli sibi tantus quantus est notus ; nobis verò ad intellectum pectus angustum est, et ideò sic eum dignè æstimamus dùm inæstimabilem dicimus. Eloquar quemadmodùm sentio : magnitudinem Dei qui se putat nosse, minuit ; qui non vult minuere, non novit. Min. Fel., *Octav.*, n. XVIII.

4. Quidquid omninò de illo retuleris, rem aliquam ipsius magis et virtutem

Certes, ce sont là de belles paroles, et l'on ne peut donner de l'incompréhensibilité de l'Être divin une idée plus vraie et plus magnifique. Est-il besoin d'ajouter que, quoiqu'ils ne parlassent ordinairement que de l'homme, ces écrivains étendaient leur pensée à toute nature créée, à tout ce qui n'est pas Dieu? Leurs propositions sont générales, la raison qu'ils allèguent est décisive pour tout ce qui n'est pas Dieu. « Ce « qui est immense, infini, disent-ils, est seul connu à lui-« même[1]. » Parfois, cependant, ils s'expliquaient à cet égard de la manière la plus formelle. Ainsi Origène, discutant cette assertion de Celse, que « rien de ce que nous connaissons n'est en Dieu », dit que, s'il entend parler de ce que nous connaissons par les sens, il a raison; mais que s'il parle d'une manière générale de tout ce que nous connaissons, il se trompe; car nous connaissons des choses qui sont en Dieu, telles que la vertu, la béatitude, la divinité. Si cependant, ajoute Origène, Celse prend ses paroles en ce sens que tout ce que nous connaissons est inférieur à Dieu, il n'y aura aucune absurdité à admettre qu'il n'y a rien en Dieu de ce que nous connaissons, car les choses qui sont en Dieu sont bien élevées au-dessus de la portée, non-seulement de l'esprit humain, mais même des intelligences qui lui sont supérieures[2]. Conformément à cette pensée, le célèbre Alexandrin enseigne, dans son livre *des Principes*, que, « selon la vérité, Dieu est absolument incompréhensible, mais qu'il ne faut pas conclure de là que nous n'en puissions rien entendre, et que, comme nos yeux sont trop faibles pour considérer directement le soleil, mais peuvent en apercevoir quelques

quàm ipsum explanaveris. Quid enim de eo, aut condignè dicas aut sentias qui omnibus et sermonibus et sensibus major est? Nisi quod uno modo et hoc ipsum quomodò possumus, quomodò capimus, quomodò intelligere licet quid sit Deus mente capiemus, si cogitaverimus id illum esse quod, quale et quantum sit non possit intelligi, ne in ipsam quidem cogitationem possit venire. *De Trin.*, c. II.

1. Ἀνέφικτόν τε καὶ ἀπέραντον. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XII. Quod... immensum est soli sibi notum est. Tert., *Apol.* XVII.

2. Κρείττονα γάρ ἐστι πάντων, ὧν οἶδεν οὐ μόνη ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπεραναβεβηκότων αὐτήν, τὰ προσόντα Θεῷ. Orig. c. *Cels.*, l. VI, 62.

rayons; ainsi les œuvres de la Providence et l'art qui règne dans l'univers sont comme des rayons de la nature divine, et notre intelligence, ne pouvant, par elle-même, voir Dieu tel qu'il est, conçoit par la beauté de ses œuvres et les ornements des créatures, le Père de l'univers[1]. »

II. Après ce que nous venons de dire, il semble que cette vérité de l'incompréhensibilité de la nature divine est trop évidente pour pouvoir être contestée. Elle l'a été néanmoins : et il s'est trouvé, dès les premiers siècles du christianisme, des hommes qui prétendaient connaître Dieu parfaitement et pénétrer tous les secrets de son être. Sectaires doublement insensés, en ce qu'ils soutenaient que le Démiurge, avec les anges préposés au gouvernement du monde, ignoraient le premier Dieu, le premier principe des choses, et qu'il leur était pleinement connu à eux mêmes! Saint Irénée, qui a signalé cette double erreur des gnostiques, a réfuté leur prétention à comprendre Dieu tel qu'il est, de plusieurs manières : d'abord par cette considération rationnelle, que l'homme est infiniment moindre que Dieu, qu'il n'est pas égal à son créateur, et qu'autant il est inférieur, sous le rapport de l'origine, lui qui a un commencement, lui qui est fait d'hier, à celui qui n'est pas fait et qui est toujours le même, autant il doit lui être inférieur quant à la science et à la connaissance des causes[2]; puis, par cette vérité d'observation et d'expérience universelle, que l'homme ne comprend pas et ne peut comprendre parfaitement toute la grandeur de la création et

1. Si quid enim illud est quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, multis longè modis eum meliorem esse ab eo quod sentimus necesse est credi. — Ita ergo quasi radii quidam sunt Dei naturæ opera divinæ Providentiæ, et universitatis hujus, ad comparationem ipsius substantiæ ac naturæ. Quia ergò mens nostra ipsum per seipsam Deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum, parentem universitatis intelligit. Origen., *de Princ.*, l. I, c. 2, n. 6.

2. Si autem et aliquis non invenerit causam omnium quæ requiruntur, cogitet quia homo est in infinitum minor Deo, etc.... In quantùm minor est ab eo qui factus non est et qui semper idem est, ille qui hodiè factus est, et initium facturæ accepit, in tantùm secundùm scientiam, et ad investigandum causas omnium, minorem esse eo qui fecit. S. Iren., l. II, c. XXV, 3.

des œuvres de la puissance de Dieu, et qu'il est absurde de prétendre que, « l'homme qui ne comprend pas la grandeur et la plénitude des œuvres de la puissance divine, puisse comprendre et embrasser dans son intelligence un Dieu si grand [1] ». C'est donc, conclut-il, le comble de la folie de vouloir s'élever au-dessus de son propre créateur, et de prétendre mesurer le Père de toutes choses [2].

III. En établissant avec cette force l'incompréhensibilité de Dieu, les saints docteurs n'oubliaient pas ce qu'ils avaient dit ailleurs de la connaissance que nous en avons par les créatures; et c'est conformément à cette double pensée que Clément d'Alexandrie a imaginé sa méthode de connaître Dieu, dont l'indication trouve ici naturellement sa place. Après avoir parlé des mystères des Grecs, dans lesquels se trouvaient d'abord les lustrations, puis l'initiation, le docteur alexandrin, y voyant une image de ce qui s'accomplit dans le christianisme, dit que les chrétiens ont leur purification dans l'exomologèse ou la confession, et leur initiation, dans leur manière de contempler Dieu par l'analyse. Ils s'élèvent, dit-il, par cette méthode, vers l'intelligence divine; partant comme d'éléments des choses qui tombent sous les sens, ils font abstraction des qualités naturelles des corps, supprimant successivement par la pensée les trois dimensions de profondeur, de largenr, de longueur. Ce qui reste après cela est le point, qui occupe encore une place. Si nous éliminons cette idée de place, reste l'idée de l'unité. En généralisant cette opération, en supprimant ainsi tout ce qui est multiple, soit dans les corps, soit même dans les choses qui sont appelées incorporelles, si on entre dans la grandeur du Christ, et si de là, par la sainteté, on avance dans son immensité, on parviendra en quelque manière à l'intelligence du Tout-Puissant,

1. Si autem plenitudinem et magnitudinem manûs ejus non comprehendit homo, quemadmodum poterit quis intelligere aut cognoscere in corde, tàm magnum Deum? Quem quasi jàm mensi sint et perspexerint et universum eum decurrerint..., L. IV, c. xix, 2, 3.

2. Igitur secundùm magnitudinem non est cognoscère Deum; impossibile est enim mensurari Patrem. L. IV, c. xx, 1.

de telle sorte néanmoins que l'on connaisse, non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas [1].

Nous verrons plus tard l'usage que saint Augustin et saint Grégoire de Nazianze ont fait de cette pensée.

CHAPITRE VIII.

De la connaissance de Dieu. De son nom. — Dieu ineffable. — En quel sens les anciens ont dit que Dieu a un nom et qu'il n'en a pas. — Aucun nom n'exprime proprement ce que Dieu est. Il est cependant appelé de plusieurs noms. Sens du mot Θεός. — Quel est son nom par excellence.

I. Comme ils s'accordent tous à reconnaître que Dieu est incompréhensible, les anciens docteurs déclarent uniformément qu'il est ineffable. L'un n'est-il pas la conséquence nécessaire de l'autre? Car si Dieu ne peut être compris par l'intelligence, comment pourrait-il être exprimé complétement par la parole? Aussi ne croyons-nous pas nécessaire de rapporter en détail les passages des anciens docteurs où ils attestent que Dieu est ineffable, inénarrable, que la parole mortelle ne peut rien dire qui soit digne de lui. Il nous suffira d'en indiquer quelques-uns que nous empruntons à saint Justin, à Théophile, à saint Irénée, à Clément d'Alexandrie, à Novatien, à Arnobe [2]. Origène a très-bien résumé leur doctrine en ces quelques mots : « Dieu ne peut être compris dans aucune parole humaine, soit intérieure, soit proférée [3]. »

1. Εἰ τοίνυν ἀφελόντες πάντα ὅσα πρόσεστι τοῖς σώμασιν, καὶ τοῖς λεγομένοις ἀσωμάτοις, ἀποῤῥίψωμεν ἑαυτοὺς εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ· κἀκεῖθεν εἰς τὸ ἀχανὲς ἁγιότητι προΐοιμεν, τῇ νοήσει τοῦ Παντοκράτορος ἁμηγέπη προσάγοιμεν, οὐχ ὅ ἐστιν, ὃ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. x, p. 639.

2. Ἄῤῥητον. S. Just., *Apol.*, II, n. 12, 13. — Theoph., l. 1, n. 3. — Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XII. — Inenarrabilis. S. Iren., l. II, c. XIII, 4. — Unus est hominis intellectus de Dei naturâ certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi. Arnob. Disp., l. III, n. IX. — V. et. Nov., *de Trin.*, IV.

3. Ἐφικτὸς... λόγῳ τῷ ἐν ἡμῖν, εἴτε ἐνδιαθέτῳ, εἴτε καὶ προφορικῷ. *C. Cels.*, . VI, n. 65.

Mais ce n'est pas tout ; la plupart de ces écrivains semblent aller plus loin, et, à force de déclarer Dieu ineffable, ils paraissent lui refuser toute espèce de nom. Écoutons-les : « Dieu, disent-ils, n'a pas de nom [1], il est innommable [2] ; et ceux-là sont des insensés qui prétendraient donner un nom à l'Être ineffable [3]. » Non contents de parler ainsi, ils donnent les motifs de leur assertion. Tantôt ils disent que chercher un nom à Dieu, est chose inutile, vu qu'il n'y a pas plusieurs dieux, et que les noms ont été établis pour distinguer chaque individu dans une multitude d'êtres semblables [4] ; tantôt ils remarquent que Dieu n'en peut avoir, parce qu'étant le principe de toutes choses, personne n'a pu le lui imposer, et qu'il n'a pas voulu se donner un nom à lui-même [5]. Mais ordinairement ils s'appuient sur ces considérations, que, Dieu étant un être ineffable, l'appellation de Dieu n'est pas un nom, mais l'expression d'une chose incompréhensible gravée dans l'âme de l'homme [6] ; que Dieu ne peut pas être proprement nommé, parce qu'il ne peut pas être compris, et que cela seul peut être contenu sous un nom, qui, par sa nature, peut être embrassé par l'intelligence [7]. Puis, entrant dans le détail, ils disent que les noms, Père, Dieu, Créateur, Maître, ne sont pas des noms de Dieu, mais des dénominations empruntées à ses opérations ou à ses bienfaits ; et que si nous l'appelons,

1. S. Just. *Ap*, II, n. 6. *Coh. ad Græc.*, n. 21. — Clem. Hom. *Hom.*, X, n. XV. *Hom.* XVI, n. XVII.

2. Ἀνωνόμαστος. S. Just., *Ap.*, I, n. 63. Tat., *Orat.*. n. 4. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XII.

3. S. Just., *Ap.*, I, n. 61.

4. Nec nomen Deo quæras. Deus nomen est illi. Illis vocabulis opus est ubi propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est. Deo qui solus est, Dei vocabulum totum est. S. Cyp., *de Id. van.* — Min. Fel., *Oct.*, XVIII. — S. Just., *Coh. ad G.*, n. 21.

5. Θεῷ δὲ οὔτε ὁ τιθεὶς ὄνομα προϋπῆρχεν, οὔτε αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζειν ᾠήθη δεῖν, εἷς καὶ μόνος ὑπάρχων. S. Just., *Coh. ad G.*, n. 21 ; *Apol.*, II, 6.

6. Ὅ τε Θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Id., *Apol.*, n. 6.

7. Ex quo effectum est nec nomen Dei proprium possit edici, quoniam non possit nec concipi. Id enim nomine continetur, quidquid etiam ex naturæ suæ conditione comprehenditur, etc... Nov., *de Trin.*, c. IV.

le Un, le Bon, l'Intelligence, l'Être lui-même, nous ne parlons pas ainsi comme proférant son vrai nom, mais qu'à cause de notre disette à cet égard, nous employons de beaux noms afin que notre pensée puisse se fixer. Car chacun de ces noms n'exprime pas Dieu, mais tous ensemble indiquent la vertu du Tout-Puissant [1]. Clément d'Alexandrie ajoute à toutes ces raisons une considération qui lui est particulière; c'est que tout ce qui est proprement nommé, l'est ou par quelque chose qui lui est inhérent, ou par un objet extérieur qui a une relation nécessaire avec lui. Or rien de semblable ne se rencontre en Dieu, parce qu'il est la simplicité même, et que rien de ce qui est hors lui n'a avec lui de relation naturelle [2].

II. Ces raisonnements divers, qui, pour être subtils, ne manquent pas de solidité, font connaître aisément la pensée des anciens Pères. Ils n'ont pas voulu dire que Dieu ne peut être nommé en aucune manière, tout de même que lorsqu'ils soutiennent que Dieu est incompréhensible, ils ne prétendent pas pour cela qu'il ne peut être connu; mais ils veulent faire entendre, d'abord que Dieu ne saurait être nommé comme le sont les hommes et comme l'étaient les dieux des païens, c'est-à-dire par un nom propre, et puis, qu'il ne peut l'être non plus d'une manière parfaite, ou par un nom qui représente totalement sa substance infinie. Aussi disent-ils pour l'ordinaire, non pas que Dieu ne peut pas être nommé, mais qu'il ne peut l'être *proprement* [3]. C'est donc conformément à leur doctrine qu'Origène répondait à Celse qui avait dit, d'une manière absolue, que Dieu ne pouvait être nommé : « S'il entend

1. Οὐκ ὀνόματά ἐστιν, ἀλλ' ἐκ τῶν εὐποιίων καὶ τῶν ἔργων προσρήσεις. S. Just., *Apol.*, II, n. 6. Κἂν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε οὐ κυρίως· καλοῦντες ἤτοι ἕν, ἢ τἀγαθόν, ἢ νοῦν, ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, ἢ πατέρα... οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχῃ ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ὑπερείδεσθαι τούτοις, κ. τ. λ. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XII.

2. Τὰ γὰρ λεγόμενα, ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν, ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως· οὐδὲν τούτων λαβεῖν οἷόντε περὶ τοῦ Θεοῦ. *Id.*, *ibid.*

3. Οὐδὲν γὰρ ὄνομά ἐστι Θεοῦ κυριολογεῖσθαι δυνατόν. S. Just., *Coh. ad G.*, 21. Clem. Alex., *Sup. Hom. Clem.*, Hom., X, n. XV.—Quandò id de quo agitur tale est ut condignè nec ipsis intellectibus colligatur, quomodò appellationis dignè vocabulo pronuntiabitur. Novat., *De Trin.*, c. IV.

par là qu'il n'y a pas de paroles qui représentent parfaitement l'être et les propriétés de Dieu, il est dans le vrai, et cela n'a rien de bien extraordinaire, vu qu'il n'y a pas de nom pour exprimer la propre qualité de chaque chose. Mais si l'on n'entend par nommer Dieu, autre chose qu'indiquer par la parole des propriétés de Dieu telles que l'auditeur soit amené par là à le distinguer de ce qui n'est pas lui, et à le connaître autant que le permet l'humaine nature, en ce sens, il n'est nullement absurde de dire que Dieu peut être nommé[1]. »

Ces raisonnements nous font aussi entendre pourquoi les anciens docteurs répètent si souvent que Dieu n'a pas de nom. D'un côté, ils voulaient faire comprendre aux païens combien le Dieu du christianisme était différent de ceux qu'ils adoraient; de l'autre, ils tenaient à relever et à exprimer, autant qu'il était en eux, la grandeur de Dieu, son incompréhensibilité et sa simplicité parfaite.

III. Après ces observations, on ne sera pas surpris que les mêmes écrivains, dans d'autres circonstances, se soient occupés à déterminer contre les païens le vrai sens du nom ordinaire de *Dieu*, ou même à déterminer, parmi les noms donnés à l'Être divin, celui qui leur semblait préférable.

Théophile d'Antioche fait dériver le nom grec Θεὸς du verbe τεθεικέναι, pour faire entendre que Dieu a établi tous les êtres sur sa propre stabilité, et aussi de θέειν, ce qui, dit-il, est la même chose que mouvoir, opérer, nourrir, gouverner et vivifier toutes choses[2]. Clément d'Alexandrie entre en quelques endroits dans les pensées de Théophile[3]; mais il donne ail-

1. Εἰ δὲ τὸ ὀνόμαστον λαμβάνεις καθὸ οἷόν τέ ἐστιν ὀνόμασι παραστῆσαί τι τῶν περὶ αὐτοῦ εἰς τὸ χειραγωγῆσαι τὸν ἀκροατήν, καὶ ποιῆσαι νοῆσαι περὶ Θεοῦ, κατὰ τὸ ἐφικτὸν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει, τινὰ τῶν περὶ αὐτόν· οὐδὲν ἄτοπον λέγειν αὐτὸν ὀνομαστόν. *C. Cels.*, l. VI, n. 65.

2. Θεὸς δὲ λέγεται διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα, ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀσφαλείᾳ, καὶ διὰ τὸ θέειν· τὸ δὲ θέειν ἐστὶ τὸ τρέχειν, καὶ κινεῖν... καὶ ζωοποιεῖν τὰ πάντα. L. I, n. 4.

3. Θεοὺς ἐκ τοῦ θεῖν ὀνομάσαντες τοὺς ἀστέρας. *Ad G.*, n. II, p. 22. — Θεὸς δὲ παρὰ τὴν θέσιν εἴρηται, καὶ τάξιν.... *Strom.*, l. I, n. XXIX.

leurs à ce nom un sens plus élevé, et qui exprime que Dieu est l'être immuable de qui découle tout ce qui est bon [1]. Tertullien, qui n'attribuait pas au mot θέειν une signification aussi étendue, et qui s'en tenait à celle que lui donnait Platon, ne pouvait admettre cette étymologie du mot *Dieu*. Il ne la trouvait pas digne de la majesté divine; il croyait même que le mot *Dieu* venait de la révélation, et qu'il était parvenu aux païens par un emprunt qui nous était fait [2]. Il tenait d'autant plus à cette pensée, qu'il regardait le nom de Dieu comme le nom naturel de la divinité, le nom qui désigne, ainsi qu'il le dit lui-même, la substance divine et non une relation, ou une opération de cette substance [3].

Aussi ne voyons-nous pas qu'il insiste, comme l'ont fait les autres écrivains ecclésiastiques, sur l'excellence du nom sous lequel Dieu se révéla à Moïse. Car c'est un sentiment commun dans l'antiquité, que le nom de Dieu par excellence est le nom à *quatre lettres*, « nom mystique, dit Clément d'Alexandrie, que portaient seuls ceux qui entraient dans le sanctuaire, qui se prononce IAOU, et qui signifie celui qui est et qui sera, » ou, comme il le dit ailleurs, qui « signifie celui qui existe en même temps dans les trois termes de la durée » [4]. Origène, qui a aussi relevé la suréminence de ce nom divin, lui donne un sens un peu différent, mais qui s'accorde très-bien avec le premier. Il dit qu'il convient à Dieu, parce que, à la différence de tous les autres êtres, Dieu est invariablement et immuablement tout ce qu'il est [5]. C'est

1. Ἑνὸς ὄντος τοῦ Θεοῦ κατὰ τὴν ἀμετάτρεπτον τοῦ ἀεὶ θεῖν τὰ ἀγαθὰ ἕξιν. *Strom.*, l. IV, n. XXIII, p. 633.

2. Aiunt quidam propterea deos fuisse appellatos quod θέειν et θέεσθαι procurrere aut morari interpretatio est. Sane vocabulum istud non est alicujus majestatis. A cursu enim et motu non ab divinitatis denominatione formatum est. — Verisimilius est non à cursu et motu θεοὺς dictos, sed de appellatione veri Dei mutuatum. *Ad Nat.*, l. II, n. IV.

3. Deus substantiæ ipsius nomen, id est divinitatis. *C. Herm.*, c. III.

4. Ἀτὰρ καὶ τὸ τετραγράμματον... λέγεται δὲ Ἰαοῦ, ὃ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος. *Strom.*, l. V, n. VI. Καθ' ὧν τριῶν χρόνων ἓν ὄνομα κεῖται ὁ ὤν.

5. Ἐπὶ δὲ Θεοῦ, ὅστις αὐτός ἐστιν ἀεὶ τὸ οἱονεὶ καὶ ἐπ' αὐτοῦ ὄνομα τὸ ὤν, κ. τ. λ. *De Orat.*, n. 24; *Opp.*, t. I, p. 236.

aussi l'interprétation de Novatien[1]. Les autres docteurs l'entendent ordinairement dans le sens de Clément d'Alexandrie. Ils aiment à dire avec lui que c'est le nom que Dieu a choisi quand il a voulu exprimer à Moïse son éternité, parce que « ce nom signifie tout à la fois le passé, le présent et le futur ». Quelquefois ils montrent la ressemblance qui existe entre ce nom de Dieu et celui que lui a donné Platon. « Moïse, dit l'auteur de l'Exhortation aux Grecs, l'a appelé *Celui qui est*, Platon l'a appelé l'Être. L'un et l'autre de ces noms conviennent au Dieu qui est éternellement, et à lui seul ; car il est le seul qui est toujours, et qui n'a pas été fait[2]. » En indiquant ainsi la similitude qui existe entre ces deux noms, cet écrivain n'a pas marqué la différence qui existe entre l'un et l'autre, parce que ce n'était pas son sujet : mais il est de notre devoir de la signaler. Cette différence est profonde. Le nom platonicien de Dieu, *Ce qui est*, exprime naturellement l'Être universel, l'Être impersonnel, tout ce qui est, la substance infinie du panthéisme ; tandis que le nom chrétien, *Celui qui est*, signifie, au contraire, un être personnellement existant, qui possède l'être essentiellement et en propre, et qui par là est substantiellement distingué de tout ce qui n'est pas lui.

Ces observations et l'ordre logique des idées nous amènent naturellement à parler de l'essence de Dieu.

1. Ideò dicit *Ego sum qui sum*. Quod enim est ideò hoc habet nomen, quoniam eamdem semper sui obtinet qualitatem. *De Trin.*, c. IV.

2. Τῆς ὢν συλλαβῆς οὐχ ἕνα μόνον δηλούσης, ἀλλὰ τοὺς τρεῖς, τόν τε παρεληλυθότα, καὶ τὸν ἐνεστῶτα, καὶ τὸν μέλλοντα. *Coh.*, n. 25. Ὁ μὲν γὰρ Μωϋσῆς, ὁ ὢν ἔφη· ὁ δὲ Πλατὼν, τὸ ὄν. Ἑκάτερον δὲ τῶν εἰρημένων τῷ ἀεὶ ὄντι Θεῷ προσήκειν φαίνεται. Αὐτὸς γάρ ἐστι μόνος ὁ ἀεὶ ὢν, γένεσιν δὲ μὴ ἔχων. *Coh.*, n. 22.

CHAPITRE IX.

De l'essence de Dieu en général. — Dieu est l'être souverainement grand, infini, souverainement parfait en toutes choses. — Dieu est sans principe. C'est en cela que consiste son essence.

I. Dieu est, et, quoique son essence nous soit entièrement incompréhensible et très-imparfaitement connue, nous pouvons cependant en dire et en penser quelque chose. Telle est même la nature de notre esprit, que, bien que nous sachions que Dieu est un être parfaitement simple, et qu'il n'y a rien en Dieu qui ne soit Dieu, nous ne pouvons nous empêcher de distinguer plusieurs choses dans la nature divine, des attributs, des perfections diverses ; et même parmi ces attributs, nous en concevons un comme étant l'attribut principal, la source et le fondement de tous les autres. Sous ce rapport, nous sommes conduits à considérer en Dieu quelque chose qui est comme la substance, dont les autres attributs sont comme les modes.

Ce point de vue n'a point échappé aux Pères de l'Église ; nous les avons vus, dans les chapitres précédents, en parlant de l'incompréhensibilité et de l'ineffabilité de la nature divine, distinguer Dieu, et ce qui est de lui ou en lui [1]. Clément d'Alexandrie déclare même expressément qu'il y a une différence à dire « Dieu, ou ce qui est en lui », et il ajoute qu'en général, il faut distinguer les accidents de l'essence [2]. Et Tertullien, ainsi que nous le verrons souvent, distingue en Dieu dans le même sens, ce qu'il appelle la substance de la divinité, son état principal, le tout de Dieu, Dieu lui-même.

Ce quelque chose que notre raison considère en Dieu comme primitif, comme le fondement et la racine des autres attributs, c'est ce que les théologiens appellent l'*essence* de

1. V. *sup.*, C. VII, VIII. — De hoc ergò et de iis quæ sunt ipsius, et in eo sunt, nec mens hominis quæ sint, quanta sint, dignè concipere potest. Nov., *De Trin.*, c. II.

2. Διαφέρει δὲ τὸν Θεὸν εἰπεῖν, ἢ τὰ περὶ Θεοῦ. *Strom.*, l. IV, n. XVII, p. 818. Τῆς οὐσίας τὰ συμβεβηκότα διακριτέον. *Ibid.*

Dieu; et, dans leurs recherches subtiles ou profondes, à l'effet de déterminer en quoi elle consiste, ils ne s'accordent pas toujours.

II. Nous n'avons pas besoin de dire que cette controverse n'a pas été soulevée chez les premiers docteurs de l'Église; mais on se tromperait, si l'on pensait que l'on ne trouve pas dans leurs ouvrages des considérations propres à nous faire connaître quel était leur vrai sentiment par rapport à l'essence de Dieu.

Il y a deux choses en Dieu qu'ils s'accordent à regarder comme primitives et fondamentales, et dont ils se servent pour en déduire, soit les attributs divins, soit l'unité de la nature divine : ce sont la souveraine grandeur de Dieu ou sa perfection infinie, et son existence nécessaire ou son aséité.

Que Dieu soit l'être souverainement grand, l'être infini, l'être parfait, c'est ce qu'enseignent, de concert avec les saintes Écritures, tous les anciens Pères. C'est là-dessus qu'ils fondent et l'incompréhensibilité et l'ineffabilité de la nature divine, ainsi que nous l'avons vu dans les chapitres précédents. C'est l'idée qu'ils aiment à donner de Dieu, qu'ils en donnent partout, et qu'ils font entrer dans les définitions qu'ils en émettent. « Qu'est-ce que Dieu ? dit Tertullien, cherchez et vous trouverez. Autant que la condition humaine le permet, je définis que Dieu est l'être souverainement grand [1]. » « Il est l'infini, dit Clément d'Alexandrie, c'est-à-dire qu'il n'a ni dimensions ni bornes ; » et l'auteur des Clémentines le définit « celui qui est l'infini en toutes manières [2] ». Enfin, il est l'être parfait, et, comme le disent

1. Quære quid sit Deus et non aliter invenies. Quantùm humana conditio de Deo definire potest, id definio quod et omnium conscientia agnoscit, Deum summum esse magnum — cùm de isto conveniat apud omnes. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. III. Quidquid esse potest quod Deus est summum sit necesse est. Nov., *de Trin.*, c. IV.

2. Διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξήτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας. Clem. Alex., *Strom.*, l, V, n. XII. Ἄπειρος ὢν πανταχόθεν. *Hom. Clem.*, hom. XVI, n. XVII.

4.

à l'envi Lactance et Tertullien, il l'est sous tous ses rapports et en toutes ses perfections [1].

Aussi est-ce là-dessus qu'ils s'appuient pour établir des vérités sur lesquelles ils reviennent bien souvent et qu'ils regardaient avec raison comme très-importantes : savoir, que Dieu n'a besoin de rien et qu'il se suffit pleinement à lui-même ; que, quelque beau que soit le monde, Dieu n'avait nul besoin de le créer, parce qu'il est lui-même toutes choses, lumière inaccessible, monde parfait, esprit, puissance, raison [2]; enfin qu'il n'a besoin ni de l'homme, ni de ses sacrifices, ni de dons, ni de gloire, ni d'honneurs, ni de nos hommages, quoiqu'il les prescrive [3].

Et ici nous ne pouvons nous empêcher de rapporter textuellement un assez long passage de saint Irénée, qui fait entendre comment Dieu, étant parfait et la plénitude de tout bien, a néanmoins créé l'homme et lui a imposé le devoir de l'adorer et de le servir. « Non, dit-il, ce n'est pas parce qu'il avait besoin de l'homme, que Dieu, au commencement des choses, forma Adam; mais afin d'avoir une créature en qui il pût déposer ses bienfaits. Car, non-seulement avant Adam, mais avant toute la création, le Verbe demeurant dans le Père le glorifiait, et il était lui-même glorifié par son Père, ainsi qu'il le dit : *O Père, glorifiez-moi de cette gloire que j'avais en vous avant que le monde fût fait.* Ce n'est donc pas parce qu'il avait besoin de nos hommages qu'il nous a ordonné de le suivre, mais pour nous assurer le salut. Car suivre le Sauveur, c'est participer au salut; comme suivre la lumière, c'est participer à la lumière. Ceux qui sont dans la lumière ne l'éclairent pas, mais ils sont éclairés par elle; ils

1. Deus qui est æterna mens, ex omni utique parte perfectæ consummatæque virtutis est. Lact., *Inst.*, l. I, c. III. Sed Deus, sicut æternus et rationalis, ita, opinor, et perfectus in omnibus. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, n. XXIV.

2. Πάντων ἀνενδεής. Tat., *Orat.*, n. 4. Πάντα γὰρ ὁ Θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ, φῶς ἀπρόσιτον, κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος. Athen., *Leg.*, n. 16.

3. Οὔτ' οὖν ἐνδεές, οὐδὲ μὴν φιλήδονον φιλοκερδές τε... τὸ θεῖον, πλῆρες ὄν, καὶ πάντα παρέχον παντὶ τῷ γενητῷ καὶ ἐνδεεῖ. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. III, p. 836. V. et S. Iren., l. IV, c. XIV, n. 2, 3.

ne lui procurent aucun bien, mais ils en reçoivent. Ainsi le culte de Dieu ne procure aucun bien à Dieu, qui n'a nul besoin de nos hommages ; mais, à cause de ce culte, Dieu accorde à ceux qui le suivent et qui le servent la vie, l'incorruption et l'immortalité. Encore une fois, ce n'est pas qu'il en retire quelque bien, car il est riche, parfait et sans aucune indigence. Mais autant Dieu n'a besoin de rien, autant l'homme a besoin de la communion de Dieu, et c'est la gloire de l'homme de persévérer dans le service de Dieu [1]. » N'est-il pas vrai qu'il est impossible d'exprimer d'une manière plus précise le dogme sacré de la perfection absolue, de la plénitude et de l'indépendance de Dieu, et de montrer mieux que le fait saint Irénée, comment ce dogme se concilie avec l'obligation que Dieu nous impose de l'honorer et de le servir ? Mais revenons à ce qui fait l'objet spécial de ce chapitre.

On le voit : cette souveraine grandeur, cette infinité de Dieu, cette perfection, cette plénitude de bien, n'était pas seulement une vérité certaine aux yeux des Pères de l'Église primitive ; elle était un de ces attributs que l'on aperçoit les premiers, que tout le monde reconnaît, que la conscience universelle proclame [2]. Elle était aussi à leur sens un caractère général de la nature divine qui se répand sur toutes les autres perfections. Nous avons déjà remarqué que Lactance et l'auteur des *Clémentines* ont dit que Dieu est parfait, est in-

1. Igitur initio non quasi indigens Deus hominis plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solùm antè Adam, sed antè omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo, et ipse à Patre clarificabatur, quemadmodùm ipse ait : *Pater, clarifica me claritate quam habui apud te, antequàm mundus fieret* (Joann. XVII). Nec nostro ministerio indigens jussit ut eum sequeremur, sed nobis ipsis attribuens salutem. Sequi enim Salvatorem participare est salutem, et sequi lumen participare est lumen. Qui autem in lumine sunt, non ipsi lumen illuminant, sed illuminantur et illustrantur ab eo... Sic et servitus ergà Deum nihil præstat, nec opus est Deo humano obsequio ; ipse autem sequentibus et servientibus ei vitam et incorruptelam.... attribuit... non beneficium ab iis percipiens : est enim dives, perfectus et sine indigentiâ. — In quantùm... Deus nullius indigens, in tantùm homo indiget Dei communione. Hæc enim gloria hominis perseverare ac permanere in Dei servitute. S. Iren., *ib.*, l. IV, c. XIV, n. 1.

2. V. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. III. Et omnium conscientia agnoscit.

fini en toutes manières, et Tertullien déclare, dans son traité contre Marcion, que si Dieu est souverainement grand, il l'est dans sa forme, dans sa raison, dans sa force, dans sa puissance [1]. Enfin, ils paraissent regarder cet attribut comme étant la racine et le fondement de tous les autres. Ainsi Novatien induit l'immensité de Dieu de son infinité et de sa souveraine grandeur ; Clément d'Alexandrie en infère sa simplicité parfaite; Tertullien, son indépendance et son immutabilité [2]; tous, nous le verrons plus tard, en déduisent l'unité de la nature divine.

III. A cause de cela, il semble, au premier abord, que ces écrivains regardaient l'infinité ou la perfection, comme étant l'essence même de Dieu; mais, si l'on considère de plus près leur doctrine, on verra que c'est à sa qualité d'être nécessaire, ou à son aséité qu'ils attribuent ce privilége. Il n'est pas besoin, sans doute, que nous disions ici que l'idée de l'aséité entre dans toutes leurs définitions de Dieu. Parfois même ils n'en donnent pas d'autre, comme lorsque Tatien a dit : « Dieu seul est sans principe, et il est le principe de toutes choses [3]. » Mais ce qu'il faut remarquer, c'est qu'ils appellent l'éternité ou l'aséité, le caractère propre de Dieu, l'état principal de la nature divine, sa forme et la substance même de la divinité [4]. Il y a plus encore; c'est l'éternité qui,

1. Ut sit Deus summum magnum et formâ et ratione et vi et potestate. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. III.

2. Ob hanc ergò causam semper immensus, quia nihil illo majus est. Nov., *de Trin.*, c. III.— Μὴ ἔχον πέρας, καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον. *Strom.*, l. V, n. XII.—Cùm ergò summum magnum cogatur agnoscere quem Deum non negat, non potest admitti ut summo magno aliquam adscribat diminutionem quâ subjiciatur alii summo magno. Desinit enim si subjiciatur. Non est autem Dei desinere de statu suo, id est de summo magno. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. VI.

3. Μόνος ἄναρχος ὤν, καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή. Tat., *Orat.*, n. 4.

4. Quis enim alius Dei census quàm æternitas?... Hoc si Dei est proprium, solius Dei erit cujus est proprium. Tert. c. *Herm.*, c. IV. Quod aliquandò non fuit antè initium, et quandoque non erit post finem, non capit utique videri Deus, carens substantiâ divinitatis, id est æternitate. *Id.*, *ad Nat.*, l. II, c. III. Cùm verò duo sic proponuntur, communis est illis status principalis. Quod enim Deus est ambo sunt, innati, infecti, æterni. *Adv. Marc.*, l. I, c. IX. Et materia enim

à leurs yeux, fait Dieu aussi grand qu'il l'est [1]; c'est elle qui fait son indépendance; car, de même que tout ce qui naît et finit est susceptible de diminution et de dépendance parce qu'il est fait, ainsi Dieu n'en est pas susceptible, parce qu'il n'est pas né et qu'il n'est pas fait [2]. Elle est le principe de la perfection en Dieu et de sa souveraine béatitude; car cela seul peut être imparfait qui a été fait, puisqu'être imparfait, c'est être fait moins; et si l'on suppose deux êtres éternels, l'un ne saurait être moindre que l'autre ou être soumis à l'autre, mais ils doivent être également grands, également élevés, également puissants, également possesseurs de la félicité solide et parfaite [3]. Enfin, pour tout résumer en un mot, s'il existe un être infini, c'est qu'il n'a ni origine ni fin [4].

Ainsi, même les écrivains ecclésiastiques qui ont regardé comme les deux choses principales en Dieu sa perfection souveraine et son existence nécessaire, ne mettent pas ces attributs exactement sur la même ligne. Ils font dépendre le premier du second; jusque-là que Tertullien, après avoir défini Dieu celui qui est souverainement grand, dit expressément que c'est l'éternité qui le fait tel [5]. Et, en rapprochant ces passages de ceux que nous avons rapportés à la fin du

Deus secundùm formam divinitatis, innata scilicet et infecta et æterna. *Ibid.*, c. XV.

1. Præscribo non capere ullam diminutionem et humiliationem quod sit æternum et innatum, quia hoc et faciat Deum tantus quantus est. Tert., *Adv. Herm.*, c. VII.

2. Sicut enim cætera quæ nascuntur aut finiunt, et idcirco æterna non sunt... admittunt ea quæ Deus non capit, diminutionem dico interim et subjectionem, quia nata et facta sunt : ità et Deus ideò ea non capit, quia nec natus omninò nec factus est. *Ibid.*

3. Tertull., *Adv Herm.*, c. XXVIII, c. VII. V. sup. — S. Irénée et S. Méthode font des raisonnements analogues. V. S. Iren., l. II, c. IV, n. 1. — S. Meth. apud Phot., c. CCXXXV. Τὸ γαρ... συναγένητον καὶ ἰσοδύναμον ἀνάγκη τυγχάνειν, p. 496.

4. Infinitum est autem quidquid nec originem habet omninò nec finem. Novat., *de Trin.*, c. IV.

5. Hunc enim statum æternitati censendum quæ summum magnum Deum efficiat. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. III. Substantiæ scilicet meritò innatæ et æternæ ac per hoc magnæ et summæ. *Ibid.*, c. VII. Deus... ideò perfectus, quia sempiternus est. Lact., *Inst.*, l. VII, c. II.

chapitre précédent, et où nous avons vu les Pères déclarer que le nom qui exprime l'existence nécessaire et immuable, est le nom le plus propre à Dieu, on tire nécessairement cette conclusion, que l'antiquité ecclésiastique a, comme le fait la plus saine philosophie moderne, regardé la nécessité d'exister, ou l'*aséité*, comme l'attribut constitutif de l'essence divine.

CHAPITRE X.

Des attributs de Dieu. — Attributs-Nature. — De la simplicité divine. — Dieu n'est ni le monde, ni ses éléments. Il est entièrement étranger à la substance des créatures. — Dieu est esprit. Il n'a point de corps. Il est invisible autrement qu'à l'intelligence. — Il n'a pas de forme humaine.

I. De la considération de l'essence de Dieu, nous passons à celle de ses attributs : et, sans discuter la valeur des divisions imaginées à cet égard par les théologiens ou par les philosophes, nous suivons, pour mettre de l'ordre dans nos recherches, celle qui distingue en Dieu les attributs négatifs, ou les attributs-nature, et les attributs positifs qui se subdivisent en attributs-facultés et attributs-qualités.

Parmi les premiers, nous comptons la simplicité, l'immensité, l'immutabilité et l'éternité.

La spiritualité de l'Être divin et même sa simplicité parfaite, que l'Église regarde aujourd'hui comme un dogme essentiel de sa croyance, n'a jamais été méconnue dans son sein : au contraire, elle y a toujours été professée depuis son origine. Inconnu au vulgaire des païens et même aux plus célèbres philosophes, altéré par des juifs grossiers, par les gnostiques et par tous ceux qui ont admis avec eux le système de l'émanation, ce dogme a été défendu contre ces diverses erreurs par les docteurs chrétiens des premiers siècles, et, malgré la difficulté que le peuple éprouve à concevoir un esprit pur, il a été cru constamment par la généralité des fidèles. Il suffit, pour s'en convaincre, de suivre un certain

ordre dans l'étude et l'exposition des sentiments de l'antiquité chrétienne à cet égard, et de passer de ce qui est incontestable à ce que des théologiens et des critiques graves ont cru pouvoir contester.

II. Et d'abord, personne ne nie que les chrétiens ont constamment distingué Dieu de la matière ; qu'ils ont combattu comme une impiété, dans les philosophes ou dans le vulgaire du paganisme, la doctrine selon laquelle Dieu serait un des éléments du monde, même le plus subtil ou le plus pur, une ou plusieurs de ses parties même les plus considérables ou les plus élevées [1] ; qu'ils ont repoussé comme une absurdité palpable le système des stoïciens, qui prétendaient que Dieu était le monde et que le monde était Dieu, et cela par cette double considération, que, si Dieu est le monde, les parties du monde doivent être impassibles, immortelles comme lui, ou que Dieu, dont l'homme est une partie, doit être mortel et sujet à toutes les passions de l'homme [2]. Généralisant leur pensée, ils ont soutenu contre les gnostiques que Dieu n'a aucun rapport de nature ni avec le monde, ni avec l'homme, soit qu'on suppose que le monde et l'homme ont été tirés du néant ou formés d'une matière préexistante : dans le premier cas, parce que le néant n'existe pas ; dans le second, parce que la matière est différente de Dieu en toutes choses. Quant à l'hypothèse de l'émanation, ou au système de ceux qui soutenaient que l'homme est une partie de Dieu, et lui est consubstantiel, ils ne conçoivent pas com-

1. Ἡμῖν δέ, διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν Θεὸν καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μέν τι εἶναι τὴν ὕλην, ἄλλο δὲ τὸν Θεόν, καὶ τὸ διὰ μέσον πολὺ (τὸ μὲν γὰρ θεῖον ἀγέννητον εἶναι καὶ ἀΐδιον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον· τὴν δὲ ὕλην γενητὴν καὶ φθαρτήν) κ. τ. λ. Athen., *Leg.*, n. 4 - 5, et n. 15, et *Epist. ad Diogn.*, n. 8. Tert., *ad Nat.*, l. II, c. II, III.

2. Sed illi dùm student id quod falsò susceperunt confirmare et sensibilem esse mundum et Deum, argumentorum suorum consequentia non viderunt. Nam si mundi pars est homo et sensibilis est mundus quia homo sentit, ergò quia mortalis est homo, mortalis sit et mundus necesse est, nec tantùm mortalis sed et omnibus morbis et passionibus subjectus. Et è contrariò, si Deus est mundus et partes utique ejus immortales sunt ; ergò et homo Deus est, quia pars est (ut dicitis) mundi. Si homo, ergò et jumenta, etc.... Lact., *Inst.*, l. II, c. VI.

ment un homme qui connaît Dieu peut supporter un pareil langage lorsqu'il considère à quels maux la nature humaine est soumise. Car il suit de ce système, que Dieu pécherait en certaines de ses parties, puisque ces parties complètent le tout, et si elles ne le complètent pas, elles n'en sont même pas des parties [1]. Ainsi le système de l'unité de substance, ou du panthéisme, leur paraissait absurde et impie en toutes manières.

III. On ne peut contester non plus que tous les anciens, sans exception, ont enseigné que Dieu est esprit, et qu'il est invisible conformément aux paroles de Jésus-Christ et de saint Paul; qu'il ne peut être aperçu en lui-même que par l'intelligence; et que, par les organes de nos corps, il ne peut être vu que dans ses œuvres ou dans ses manifestations extérieures. Ici les témoignages sont si nombreux, qu'on n'a que l'embarras du choix. « Dieu est esprit, dit Tatien, invisible, impalpable, et nous saisissons par ses œuvres ce « qu'il y a d'invisible dans sa puissance. » Pour nous, dit Clément d'Alexandrie, le seul Dieu véritable est celui qui « n'est perçu que par l'intelligence. » C'est un des caractères essentiels de la nature divine, au sens d'Athénagore, et c'est par là qu'il le distingue de la matière. « Comme l'âme ne « peut être l'objet de la vue, dit à son tour Théophile, ainsi « Dieu ne peut être vu par des yeux humains. » Nous trouvons la même chose dans Minutius Félix et dans tous les apologistes [2]. Tertullien lui-même, jusque dans son traité

1. Ὁ Θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν, ὡς οἱ τῶν αἱρέσεων κτίσται θέλουσιν εἰ μή τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ Θεῷ τολμήσει λέγειν.— Εἴη γὰρ ἂν οὕτως ὁ μηδ' εἶπειν θέμις, μερικῶς ἁμαρτάνων ὁ Θεός..., κ. τ. λ. Clem. Alex., *Strom.*, l. II, n. XVI, p. 467, 8. — Origène dans ses tomes sur S. Jean fait des raisonnements tout à fait semblables, et il repousse comme entièrement impie la pensée que ceux qui adorent Dieu en esprit sont consubstantiels à cette nature bienheureuse, t. XIII, n. 25; Opp., t. IV, p. 234.

2. Πνεῦμα ὁ Θεός... ἀόρατός τε καὶ ἀναφής... τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν, καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα. *Orat.*, n. 4.—Νοητὸν δὲ τὸ ἄγαλμά ἐστιν ὁ Θεός, ὁ μόνος ὄντως Θεός. Clem. Alex., *Coh.*, n. IV, p. 45.—Τὸ ὂν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν. Athen., *Leg.*, n. 15.

contre Praxéas, où il semble attribuer à Dieu la corporalité, déclare que Dieu est esprit et qu'il est essentiellement invisible en lui-même et par sa nature [1].

IV. Enfin, c'est une chose incontestable que les fidèles des premiers siècles étaient bien éloignés des erreurs de l'anthropomorphisme. Origène, dans ses livres contre Celse, repousse comme une calomnie le reproche que ce philosophe faisait aux chrétiens de croire que l'homme était fait à l'image de Dieu selon le corps, ou selon l'âme et selon le corps en même temps, ou même que la figure, la couleur, le mouvement conviennent à Dieu; et il déclare, de la manière la plus expresse, qu'aucun d'eux n'avait cette pensée, qu'aucun ne disait de semblables choses, et que l'image de Dieu, selon notre doctrine, est dans l'homme intérieur [2]. Son maître, Clément d'Alexandrie, regarde comme une erreur des stoïciens de penser que Dieu a une forme humaine [3]. Saint Irénée croit que la source des erreurs gnostiques est en ce qu'ils jugent de Dieu par ce qui se passe dans l'homme, et qu'ils attribuent à l'Être divin, dans ses opérations intérieures, quelque chose d'analogue à ce qui se produit en nous dans la formation de la pensée et de la parole [4]. Saint Justin, avant lui, reprochait à quelques docteurs juifs d'admettre

— Οὕτως ἔχοι ἂν καὶ τὸν Θεὸν μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων. Theoph., *ad Aut.*, l. 1, n. 5. — Quid aliud et à nobis Deus, quàm mens et ratio et spiritus prædicatur. Min. Fel., *Octav.*, n. XVIII.

1. Adv. Prax., n. XIV, XV.

2. Ὅπερ οὐδεὶς ἡμῶν φησι· λείπεται δὲ τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς λεγομένῳ ἔσω ἀνθρώπῳ, κ. τ. λ. *C. Cels.*, l. VI, n. 63, v. n. 64.

3. Οὐκ οὖν ἀνθρωποειδὴς ὁ Θεός, τοῦ δ' ἕνεκα, καὶ ἵνα ἀκούσῃ· οὐδὲ αἰσθήσεων αὐτῷ δεῖ, καθάπερ ἤρεσεν τοῖς Στωικοῖς. *Strom.*, l. VII, n. VII, p. 852. Arnobe fait le même reproche aux païens, puis il ajoute : Nostra de hoc sententia talis est naturam omnem divinam quæ neque esse cœperit aliquandò nec vitalem ad terminum sit aliquandò ventura, lineamentis carere corporeis, neque ullas formarum effigies possidere quibus extima circumscriptio membrorum solet coagmenta finire. *Disp.*, l. III, n. VI.

4. Et usquè hoc quidem, quemadmodùm prædiximus omnes hominum affectiones et motiones mentis et generationes intentionum, et emissiones verborum conjicientes verisimiliter, non verisimiliter mentiti sunt adversùs Deum, l. II, c. XIII, n. 10, inf. n. 8.

que Dieu avait des pieds, des mains, de croire en un mot, qu'il était un animal composé d'âme et de corps [1]. Et, quoique cela ne soit pas vrai de tous, nous ne doutons pas qu'il n'y ait eu un certain nombre de ces docteurs qui se soient laissés aller à cette erreur grossière. Outre le témoignage de saint Justin et d'Origène, nous trouvons la preuve de ce fait dans les *Homélies clémentines*, ouvrage qu'on ne peut attribuer, à notre sens, qu'à un membre de quelqu'une des sectes judaïco-gnostiques des premiers siècles ; et où saint Pierre enseigne que Dieu a une forme, qu'il a des membres, que l'homme est fait à l'image de Dieu selon la chair [2] ; et que, néanmoins, Dieu n'a pas besoin de ces membres, qu'ils sont différents des membres humains, et qu'il demeure toujours invisible et immense [3]. Ceci est une contradiction palpable, si ce n'est pas une de ces réserves ménagées en faveur de la doctrine orthodoxe, telles qu'on en trouve plusieurs dans cet ouvrage. Au reste, et cette remarque est importante, mettre la ressemblance de l'homme avec Dieu, dans son âme et dans son corps, ce n'est pas pour cela nier que Dieu soit un pur esprit, puisqu'on peut, en ce sens, la faire consister en ce que comme Dieu est le maître de toutes choses, l'homme est le maître et le roi de la création terrestre. C'est peut-être parce qu'il n'a pas été assez attentif à ce point de vue, qu'Origène a cru que Méliton avait méconnu la parfaite spiritualité de Dieu.

Quoi qu'il en soit, parmi les monuments approuvés de l'antiquité ecclésiastique qui nous restent, il n'en est aucun où il soit écrit que Dieu est semblable au corps de l'homme,

1. Ὥσπερ ὑμῶν οἱ διδάσκαλοι ἀξιοῦσιν οἰόμενοι χεῖρας καὶ ποδὰς καὶ δακτύλους καὶ ψυχὴν ἔχειν, ὡς σύνθετον ζῷόν, τὸν πατέρα τῶν ὅλων, καὶ ἀγέννητον Θεόν. *Dial.* n. 114.

2. Μορφὴν γὰρ ἔχει διὰ πρῶτον καὶ μόνον κάλλος· καὶ πάντα μέλη, κ. τ. λ., hom. XVII, n. VII. — Ἤθελον εἰδέναι, Πέτρε, εἰ ἀληθῶς πιστεύεις ὅτι ἡ ἀνθρώπου μορφὴ πρὸς τὴν ἐκείνου μορφὴν διατετύπωται. Καὶ ὁ Πετρός· Ἀληθῶς, ὦ Σίμων, οὕτως χειν πεπληροφόρημαι. Hom. XVI, n. XIX.

3. Καὶ πάντα μέλη, οὐ διὰ χρῆσιν... Hom. XVII, n. VII. — Δείκνυται οὐσία ἄπειρος, εἰς ὕψος ἀπέραντος, εἰς βάθος ἀμέτρητος, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. IX.

que Dieu a réellement des membres ou semblables ou analogues aux nôtres. Au contraire, nous voyons les anciens docteurs, même ceux qu'on accuse de n'avoir pas connu la parfaite spiritualité de Dieu, faire consister la ressemblance divine en l'homme, soit dans la liberté, soit dans la grâce intérieure, jamais dans sa chair ; ou s'ils veulent, comme Tertullien, trouver quelque image de Dieu dans la chair, ce n'est pas l'image de la nature divine, mais du Dieu fait homme, du Christ [1]. Partout ils interprètent dans un sens figuré les passages de l'Écriture qui attribuent à Dieu des yeux, des mains, des membres, en un mot, une forme humaine. « Ce sont, disent-ils, les opérations divines qui sont représentées par des membres, et non la nature de Dieu, comme s'il avait une forme corporelle. Lorsqu'on parle de ses yeux, c'est pour exprimer qu'il voit tout; de ses oreilles, c'est pour faire comprendre qu'il entend tout; de ses mains, c'est pour signifier qu'il est le créateur de toutes choses. Car Dieu n'a besoin ni des membres, ni de leurs fonctions, lui à la volonté seule duquel tout obéit et se rend présent ! Lors donc que l'Écriture parle de la sorte, c'est par tempérament pour notre faiblesse. C'était d'ailleurs le temps des paraboles; et elle ne dit pas ce que Dieu est en lui-même, mais elle le représente tel que le peuple pouvait le comprendre. » Ainsi raisonnaient avec Novatien les anciens docteurs du christianisme, et ils justifiaient leur interprétation de l'Écriture par la comparaison de ces passages avec d'autres et par des considérations rationnelles [2].

1. Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei, liberi arbitrii et suæ potestatis institui in quâ hoc ipsum, imago et similitudo Dei deputaretur. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. VI. — Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus... *De Res. Carn.*, n. VI.

2. Efficaciæ igitur ibi divina per membra monstrantur : non habitus Dei nec corporalia lineamenta ponuntur. Nam et cùm oculi describuntur, quòd omnia videat exprimitur. Et quandò auris, quòd omnia audiat proponitur... et cùm manus, quòd creaturæ sit omnis auctor probatur. — Neque enim sunt ei membra aut membrorum officia necessaria, ad cujus solum etiam tacitum arbitrium et serviunt et adsunt omnia. — Rationem.... divinæ Scripturæ de temperamento dispositionis cognoscimus. Parabolis enim adhùc secundùm fidei tempus de Deo prophetes tunc loquebatur, non quomodò Deus erat, sed quomodò populus capere poterat.... Nov., *de Trin.*, c. VI. V. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. IV sq.

Ainsi le comprenait le peuple chrétien. Et c'est avec raison qu'Origène disait que les plus grossiers d'entre les fidèles entendaient d'une manière spirituelle et divine les passages de l'Écriture qui attribuent à Dieu les membres et les opérations du corps [1].

CHAPITRE XI.

De la simplicité de Dieu (suite). — Nouveaux témoignages en faveur de la spiritualité de Dieu. — Auteurs dont l'orthodoxie semble suspecte sur ce point. En supposant qu'ils se soient trompés, leur erreur rend-elle douteuse la foi de l'Eglise? — Méliton de Sardes. — Examen de la doctrine de Tertullien. Caractère de la polémique et du génie de ce docteur.

I. Mais si l'antiquité ecclésiastique a repoussé aussi fortement les conceptions de Dieu, terrestres ou humaines, a-t-elle réellement exclu de sa nature toute corporalité, et l'a-t-elle aussi constamment regardé comme un être purement spirituel? Il est difficile d'en douter, après ce que nous avons établi. Car si Dieu n'est pas matière, si Dieu ne peut être vu et perçu que par les yeux de l'esprit, ne s'ensuit-il pas clairement qu'il est incorporel? Que si l'on a besoin de témoignages directs de cette vérité, on les trouvera à chaque pas dans les monuments des premiers siècles. On verra, parmi les anciens docteurs, les uns dire expressément, par opposition aux philosophes du temps, que « Dieu est incorporel, qu'il est une substance incorporelle et incirconscrite, qu'il n'a aucun corps, qu'il n'y a rien en lui qui ressemble aux corps [2] » ; les autres, « qu'il n'est pas composé de parties, qu'il n'est ni tout ni parties, mais qu'il est absolument indivisi-

1. *C. Cels.*, l. VII, n. 34.

2. Σῶμά τις εἶναι λέγει Θεόν · ἐγὼ δὲ ἀσώματον. Tat., *Orat.*, n. 26. Θεὸς... ἐστὶν ἀσώματόν τι καὶ ἀπερίγραφον. Clem. Alex., *Fragm.*, p. 1016. Deus... nullius est corporis. Arn., *Disp.*, l. VII, n. 1. Tantùm abest ut nos Deo corporalia lineamenta tribuamus, ut animorum etiam decora, ipsasque virtutes tantæ rei vereamur adscribere. *Id.*, *ib.*, l. III, n. IX.

ble [1] ». S'il en est quelques-uns qui semblent attribuer à Dieu une forme, c'est, comme Lactance, pour exclure l'erreur stoïcienne qui, confondant Dieu avec le Tout, ne lui donnait qu'une existence impersonnelle, et ils ne manquent jamais d'ajouter, avec Théophile, afin qu'on ne s'y méprenne pas, que « la forme de Dieu ne peut être ni exprimée ni vue avec les yeux du corps » [2].

Quelquefois ils ne se contentent pas d'exposer cette vérité, ils la prouvent. « La nature divine est si parfaite et si pure, disent-ils, que l'esprit humain même le plus pur ne peut ni l'apercevoir ni la saisir; » elle est donc un esprit pur. — Dieu est le principe de toute raison et de toute intelligence, il est donc quelque chose de plus parfait que l'intelligence. Or, l'intelligence n'a pas de corps, donc Dieu n'a pas de corps. — Si Dieu est composé, s'il a un corps, donc il n'est pas parfaitement un : il est plusieurs choses et non une; il y a en lui du plus et du moins, et les éléments qui le composent lui sont antérieurs; il n'est pas immense, parce qu'il n'est pas tout entier partout. — Il y a plus : si Dieu est corps, donc il est matériel, car tout corps est matériel; il est divisible, il est corruptible; et si ceux qui prétendent que Dieu est corporel n'aperçoivent pas ces conséquences ou les nient, elles n'en sont pas pour cela moins certaines [3].

1. Θεὸς ἀγένητος καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀδιαίρετος, οὐκ ἄρα συνεστὼς ἐκ μέρων. Athen., *Leg.*, n. 8. Τάχα δὲ βαθύτερος λόγος δείξει, ὅτι κυρίως Θεὸς ὥσπερ οὐκ ἔστι μέρος, οὕτως οὐδὲ ὅλον, ἐπεὶ τὸ ὅλον ἐκ μέρων ἐστι· καὶ οὐκ ἔρει λόγος παραδέξασθαι τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεὸν εἶναι ἐκ μερῶν, ὧν ἕκαστον οὐ δύναται ὅπερ τὰ ἄλλα μέρη. Orig. *c. Cels.*, l. I, n. 23.

2. Τὸ μὲν εἶδος τοῦ Θεοῦ ἄῤῥητον.... καὶ μὲν δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι. Theoph., *ad Aut.*, l. I. n. 3. Un témoignage tout semblable est attribué à la Sibylle, l. II, n. 36.

3. Quid in omnibus intellectualibus, id est incorporeis, tàm præstans omnibus, tàm ineffabiliter atque inæstimabiliter præcellens quàm Deus? Cujus utique natura intueri acie humanæ mentis, quamvis ea sit purissima ac limpidissima mens, non potest. — Mens (est Deus) ac fons ex quo initium totius intellectualis naturæ vel mentis est. Mens verò ut moveatur vel operetur non indiget loco corporeo, neque sensibili magnitudine, vel corporali habitu aut colore, neque alio prorsùs indiget horum quæ corporis vel materiæ propria sunt. — Non ergò aut

Nous apprenons d'Origène, que les partisans de la corporalité de Dieu s'appuyaient spécialement sur quelques passages de l'Écriture, tels que ceux-ci, *notre Dieu est un feu consumant, Dieu est lumière, Dieu est esprit*, en prenant le mot *esprit* dans le sens de souffle [1]. « Mais, réplique avec raison le célèbre Alexandrin, tous les chrétiens avouent qu'il faut entendre dans un sens allégorique les passages de l'Écriture où sont attribués à Dieu des pieds, des mains, des ailes; pourquoi n'entendrions-nous pas dans un sens analogue les autres passages que vous alléguez? N'est-il pas évident que quand il est écrit que Dieu est lumière, il s'agit, non de la lumière corporelle, mais de cette lumière qui éclaire tout homme capable de comprendre la vérité, selon qu'il est écrit, *dans votre lumière, nous verrons la lumière?* Qui peut penser que la lumière corporelle donne l'intelligence, ou attribuer à Dieu les fonctions du soleil? — Quand Dieu est dit un feu qui consume ce que l'apôtre appelle la paille, n'est-il pas évident qu'il faut entendre ce feu dans un sens analogue à celui que nous venons de donner à la lumière? — Quoi qu'il en soit de la signification naturelle du mot *esprit*, n'est-il pas certain que l'Écriture se sert ordinairement de cette expression pour l'opposer à ce qui est charnel et corporel? Et le Sauveur a bien fait voir, par la circonstance où il a dit *Dieu est esprit*, qu'il l'entendait en ce sens. Il voulait dissiper l'erreur de la Samaritaine, qui se figurait, comme ses compatriotes, qu'il fallait apprécier le culte de Dieu par la prérogative attachée à des lieux corporels; voilà pourquoi il lui disait : *L'heure est venue où les vrais adorateurs n'adoreront plus ni en Jérusalem ni sur cette montagne : Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent*

corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura, simplex, nihil omninò in se adjunctionis admittens, uti ne majus aliquid et inferius habere credatur... ne quod est principium omnium compositum inveniatur et diversum, et sit multa, non unum. Orig., *de Princ.*, l. I, c. I, n. 5, 6. — Ὧ ἕπεται δόγματα ἀσεβέστατα τὸ διαίρετον, καὶ ὑλικόν, καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι ὑπολαμβάνειν· πᾶν γὰρ σῶμα διαίρετόν ἐστι, καὶ ὑλικόν, καὶ φθαρτόν. Orig., *de Orat.*, n. 23. Opp., t. I, p. 234. V. et t. XIII, in Joann., n. 22.

1. Orig., *de Princ.*, l. I, et in Joann., t. XIII, ubi suprà.

doivent l'adorer en esprit et en vérité. Et remarquez avec quelle sagesse le Sauveur met ensemble l'esprit et la vérité, nommant l'esprit pour l'opposer au corps, et la vérité pour la distinguer de l'ombre et de la figure [1]. » Ainsi raisonne Origène, qui, de tous les anciens, a traité le plus souvent cette matière, et a défendu avec le plus de force la parfaite spiritualité de Dieu.

II. Cet ensemble de témoignages et de raisonnements suffit à montrer que la foi de l'Église primitive à l'égard de ce dogme n'est pas douteuse. Cependant des critiques plus ou moins hardis s'inscrivent en faux contre cette conséquence, et ils prétendent que cette vérité n'était pas regardée, dans les premiers siècles, comme incontestable. Ils s'appuient, pour le prouver, sur ce que dit Origène dans son livre des Principes, que « l'enseignement de l'Église n'était pas manifeste à cet égard [2] », et sur l'opinion de Méliton de Sardes et de Tertullien.

Mais, quand même il serait certain que quelques anciens auteurs n'auraient pas eu une idée parfaitement distincte de la spiritualité de Dieu, il ne s'ensuivrait pas de là que cette vérité n'était pas constante dans l'Église. Deux ou trois auteurs, quelque célèbres qu'ils soient, ne font pas la tradition, sur-

1. Καὶ πρῶτον λεκτέον ὅτι ὥσπερ ὀφθαλμούς, καὶ βλέφαρα, καὶ χεῖρας.... εὑρίσκοντες γεγραμμένα τοῦ Θεοῦ... μεταλαμβάνομεν εἰς ἀλληγορίαν τὰ γεγραμμένα... οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων ὀνοματῶν τὸ ἀκόλουθον ἡμῖν ποιητέον, κ. τ. λ. Orig, in Joann., l. XIII, n. 22. — Si acquiescant huic assertioni nostræ quam de naturâ luminis ipsa demonstravit ratio, et fateantur non posse corpus intelligi Deum secundùm luminis intellectum, similis quoque ratio de igne consumente dabitur. — Consuetudo est Scripturæ sanctæ cùm aliquid contrarium corpori huic crassiori designare vult, spiritum nominare, sicut dicit : *littera occidit, spiritus autem vivificat.* — Ad hæc ergò quæ opinabatur Samaritana putans ex locorum corporalium prærogativa quod minus rectè adorabatur Deus, aut à Judæis, in Jerosolymis, aut à Samaritanis in monte Garizim, respondit Salvator esse recedendum à præsumptione corporalium locorum. — Et vide quàm consequenter veritatem spiritui sociavit, et ad distinctionem quidem corporum nominavit spiritum, ad distinctionem verò umbræ vel imaginis veritatem. *De Princ., ibid.*

2. Deus quoque ipse quo modo intelligi debeat inquirendum est, corporeus .. an alterius naturæ quàm corpora sunt, quod utiquè in prædicatione nostrâ manifestè non designatur. Orig., *de Princ.*, procem., n. 9.

tout quand ils sont opposés à tous les autres. D'ailleurs, le témoignage d'Origène sur ce qui était clair et déterminé dans la doctrine de l'Église est loin d'être irréfragable. Ceux même qui le connaissent le moins, savent que le célèbre fils de Léonide était un esprit hardi, subtil, aventureux, et l'on verra dans le cours de cet ouvrage qu'il a souvent révoqué en doute des vérités qui faisaient certainement partie de l'enseignement public de son époque. Mais il y a plus ici. Origène, qui, dans son livre des Principes, semble tolérer l'opinion de ceux qui portaient atteinte à la spiritualité de Dieu, partout ailleurs la condamne comme donnant lieu à des conséquences impies; il la flétrit comme une erreur stoïcienne; et nous avons vu que, dans son ouvrage contre Celse, il soutient qu'il n'est aucun chrétien qui croie que l'homme a été fait à l'image de Dieu quant à la chair, ou même qui pense que Dieu ait une figure, une couleur, et qu'il soit visible aux yeux du corps [1].

C'est Origène qui a attribué à Méliton de Sardes d'avoir soutenu la corporalité de Dieu, et même l'anthropomorphisme [2]; et, comme il paraît avoir lu le livre de cet auteur, dont le titre serait Περὶ ἐνσωμάτου Θεοῦ, il est difficile de s'inscrire en faux contre le sens qu'il attribue à un ouvrage aujourd'hui perdu. Il est bien étrange cependant que d'autres écrivains très-zélés pour le dogme de la simplicité divine, tels qu'Eusèbe et saint Jérôme qui ont connu cet ouvrage, en aient parlé sans aucun avertissement, aient donné, malgré l'erreur qu'il aurait contenue, de grands éloges à Méliton, et l'aient regardé comme un auteur irréprochable [3]. Il ne l'est pas moins qu'aucun des hérésiologues de l'antiquité n'ait compté cet illustre évêque parmi les précurseurs des anthropomorphistes. N'y a-t-il pas lieu de conclure de là

1. V. *c. Cels.*, l. VII, n. 33, 34, 37, 38.

2. Ὧν ἐστι καὶ Μελίτων συγγράμματα καταλελοιπὼς περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεόν, *in Gen. Fragm.*, Opp., t. II, p. 25.

3. Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXVI, XXVII. — S. Hier., *de Script. eccl. in Melit.*

qu'Origène aura pu se méprendre sur le sens de ce livre, et que, sans approfondir la pensée de Méliton, il s'en est tenu à quelques expressions équivoques ou peu mesurées, ainsi que tant d'autres l'ont fait pour Tertullien? Nous n'osons ni le nier ni l'affirmer, parce que les monuments nous manquent, et qu'il vaut mieux savoir se taire que d'émettre avec confiance des conjectures qu'on ne peut suffisamment justifier.

III. Quant à Tertullien, nous serons plus affirmatif. Et quoiqu'il ait dit formellement, dans son traité contre Praxéas, que « Dieu est un corps, bien qu'il soit un esprit, « parce que l'esprit est corps en son genre, et avec une ma- « nière d'être qui lui est propre [1] »; quoique, dans ses livres contre Marcion, il paraisse avoir attribué à Dieu un corps et un esprit analogues au corps et à l'âme de l'homme, et aussi une certaine passibilité [2], nous croyons qu'il est possible de donner à ces expressions étranges, outrées, un sens catholique, et même qu'on doit le faire.

Voici ce qui nous le persuade. On sait que le nom de *corps* a été pris, dans l'antiquité, en divers sens, tantôt d'une manière très-générale pour désigner la substance, par opposition à ses modifications, tantôt pour exprimer la substance matérielle. Il est certain, d'un autre côté, que Tertullien a pris souvent le mot de corps dans le sens de substance. « *La substance*, dit-il dans son traité contre Hermogène, est « *le corps de chaque chose.* » Ailleurs il va plus loin, et il ne craint pas de dire que « tout ce qui est, est un corps « de son genre; que rien n'est incorporel que ce qui n'est « pas [3] », c'est-à-dire qui n'est pas substantiellement. Il

1. Quis negabit Deum corpus esse etsi spiritus est?... Spiritus enim corpus sui generis in suâ effigie. *Adv. Prax*, n. VII.

2. Dexteram et oculos et pedes Dei legimus, nec ideò tamen humanis comparabuntur quia de appellatione sociantur. Quanta erit divini corporis et humani sub iisdem nominibus membrorum, tanta erit et animi divini et humani differentia sub iisdem licet vocabulis sensuum, quos tàm corruptorios efficit in homine corruptibilitas substantiæ humanæ, quàm incorruptorios in Deo efficit incorruptibilitas substantiæ divinæ. *Adv. Marc.*, l. II, c. XVI.

3. V. S. Aug., *ep.* CXLIV *ad Hier.*, n. 4. — Corpus aquæ. Lucret. — V. et.

5.

n'est pas moins certain, enfin, que dans le passage dont il s'agit, de son traité contre Praxéas, il se propose de prouver seulement, contre cet hérésiarque, que le Verbe n'est pas un son, quelque chose de vide, un simple mode, semblable à la parole humaine, mais une substance réelle. Il est donc très-probable qu'en cet endroit il n'a pas voulu dire autre chose, sinon que l'esprit est une substance réelle qui a sa manière d'être particulière, d'autant plus qu'il répète sans cesse, dans le même chapitre, que le Verbe est substance, substantiel, et qu'il y oppose ces expressions à ce qui est vide, incorporel, ou qui n'est qu'une pure forme[1]. On n'a du moins pas le droit de penser le contraire. Et comment le pourrait-on, lorsqu'on considère que Tertullien a clairement enseigné partout que Dieu a tiré la matière du néant, et que, dans son ouvrage contre Hermogène, il admet avec son adversaire que Dieu n'a pas pu tirer le monde de lui-même et de sa substance, parce que ce qu'il aurait fait ainsi serait une partie de son être, et que Dieu ne peut se résoudre en parties, parce qu'il est indivisible et immuable[2]; lorsqu'on le voit déclarer dans son traité contre Marcion, et aussi dans son livre contre Praxéas, que Dieu n'existe pas dans un lieu, et prononcer cette belle parole : « Avant tout, Dieu était seul ; il était à

Cicer., *de Finibus*, l. IV. — Omnis res aut corporalis aut incorporalis sit necesse est (ut concedam interiùs esse aliquid incorporale de substantiis dumtaxat, cùm ipsa substantia corpus sit rei cujusque), certò post corporale et incorporale nihil tertium. *Adv. Herm.*, xxxv. Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est. *De Carn. Christ.*, n. xi.

1. Quid enim dices sermo, nisi vox et sonus oris, et sicut grammatici tradunt, aer offensus?.. cæterùm vacuum nescio quid et incorporale. At ego nihil dico de Deo inane ac vacuum prodire potuisse. . nec carere substantiâ, quod de tantâ substantiâ processit, et tantas substantias fecit.—Et immédiatement après le passage objecté : Sed et invisibilia illa quæcunque sunt habent apud Deum suum corpus et suam formam. Quantò magis quod ex ipsius substantiâ missum est, sine substantiâ non erit. Tert., *Ibid.*, c. vii.

2. Negat (Hermogenes) illum (Deum) ex semetipso facere potuisse ; quia partes ipsius fecissent quæcunque ex semetipso fecisset dominus : porrò in partes non devenire, ut indivisibilem et indemutabilem et eumdem semper. *Adv. Herm.*, c. ii.

« lui-même, son monde, son lieu et toutes choses [1] ; » enfin, quand on observe que, dans ce même traité contre Praxéas, il établit que « le Père est impassible, que le Fils, en tant que Dieu, n'est pas moins impassible que le Père », lui qui, dans son traité de l'Ame, soutient que tout ce qui est corps est passible [2] ? De bonne foi, des idées aussi vraies, aussi sublimes de Dieu, sont-elles compatibles avec la croyance à sa corporalité?

IV. Il est vrai que, dans son ouvrage contre Marcion, Tertullien semble attribuer à Dieu un corps et un esprit analogues aux nôtres, et qu'il y soutient que Dieu est passible à sa manière. Mais quiconque a lu Tertullien, sait qu'il ne faut pas juger cet écrivain comme les autres; qu'il se fait une langue particulière, et qu'il a aussi une manière à lui de raisonner; que, par exemple, lorsqu'il soutient une vérité, il est toujours porté par la nature de son esprit à l'exagérer; que lorsqu'il pousse un adversaire, il emploie tous les arguments qui se présentent sans craindre de paraître donner dans une erreur opposée à celle qu'il combat, et qu'il se contente d'un mot pour la prévenir, si tant est qu'il consente à le dire [3]. Ainsi, dans son second livre contre Marcion, il veut prouver que le Dieu des chrétiens est juste, qu'il est sévère contre le crime, qu'il n'est pas indifférent à toutes choses, comme le Dieu des philosophes, et par conséquent, qu'il a des sentiments analogues à ceux que nous éprouvons, qu'il se met en colère, qu'il est animé par la jalousie, ainsi que parlent les Écritures. On lui objecte : mais s'il en est ainsi, Dieu est donc corruptible comme nous. Il réplique, en disant qu'il faut être insensé pour juger des choses divines par les choses humaines, et croire, parce que

1. *Adv. Prax.*, c. XVI. — *Adv. M.*, l. I, c. XV. — Antè omnia enim Deus erat solus, ipse sibi mundus et locus et omnia. *Adv. Prax.*, c. V.

2. Si impassibilis Pater, utiquè et incompassibilis... Tàm autem incompassibilis Pater est quàm impassibilis Filius ex eâ conditione quâ Deus est. *Adv. Pr.* XXIX. In quantùm omne corporale passibile est, in tantùm quod passibile est, corporale est. *De anima*, c. VII.

3. V. *Adv. Herm.*, c. XLV.

les passions sont en nous corruptibles, qu'elles le sont en Dieu ; qu'il faut savoir discerner les substances et leur attribuer des sentiments et des opérations analogues à leur nature respective, aussi diverses que le sont ces substances elles-mêmes ; que, parce qu'on lit dans l'Écriture que Dieu a des mains, des yeux, des pieds, on ne les comparera sans doute pas aux nôtres ; qu'il y a la même différence entre l'esprit de Dieu avec ses sentiments, et le nôtre, qu'entre le corps de Dieu et le nôtre ; que, comme Dieu seul possède parfaitement la patience, la miséricorde, la bonté, seul il possède bienheureusement, la colère et la jalousie, heureux qu'il est lui seul de la propriété de son incorruptibilité ; qu'enfin, il faut qu'il y ait en Dieu autant d'opérations diverses qu'il y en a de motifs dans l'homme, la colère pour les scélérats, la répulsion pour les ingrats, l'émulation contre les orgueilleux, et de même la miséricorde à l'égard des égarés, la patience pour ceux qui ne reviennent pas, la munificence envers les bons ; et que toutes ces choses, il les éprouve à sa manière ; c'est-à-dire, selon la manière qui est digne de lui [1]. Ainsi parle Tertullien. Qu'on dépouille ses raisonnements de ce qu'il y a d'insolite et d'exagéré dans la forme,

1. Bona igitur severitas, quia justa, si bonus judex, id est justus. Item cætera bona per quæ opus bonum currit bonæ severitatis, sive ira, sive æmulatio, sive sævitia. — Deum quidem judicem admittis, eos verò motus et sensus per quos judicat, destruis. Deum nos à Prophetis et à Christo, non à philosophis nec ab Epicuro erudimur. — Si Deus irascitur et æmulatur, ergò et corrumpitur. — Stultissimi qui de humanis divina præjudicant, et quoniam in homine corruptoriæ conditionis hujusmodi passiones habentur, idcircò et in Deo ejusdem status existimentur. Discerne substantias et suos eis distribue sensus tàm diversos quàm substantiæ exigunt. — Contrarios eorum sensus, lenitatem, dico, patientiam, misericordiam, ipsamque matricem eorum bonitatem, cur divina præsumitis? Nec tamen perfectè ea obtinemus quia solus Deus perfectus est. Ita et illas species, iræ dico et exasperationis non tàm feliciter patimur quàm solus Deus de incorruptibilitatis proprietate felix. — Omnia necesse est ut adhibeat propter omnia, tot sensus quot et causas ; et iram propter scelestos, et bilem propter ingratos, et æmulationem propter superbos, et quidquid non expedit malis. Sic et misericordiam propter errantes... et quidquid bonis opus est. Quæ omnia patitur suo more quo eum pati condecet, propter quem homo eadem patitur æquè suo more. *Adv. Marc.*, l. II, c. XVI.

on verra que tout se réduit à dire que Dieu n'est pas, comme le pensaient les marcionites, indifférent aux crimes des hommes ; qu'en lui il y a des sentiments qui correspondent aux divers états de ses créatures, et aux opérations qu'il exerce à leur égard[1]; que ces sentiments sont incomparables aux nôtres, comme l'est sa substance, comme le sont les propriétés divines qui correspondent à celles de nos corps et de nos âmes ; que Dieu est heureux, incorruptible, immuable, en les éprouvant, et que c'est en cela qu'il les éprouve d'une manière digne de lui.

CHAPITRE XII.

De la simplicité de Dieu (suite). Conception de ce dogme. — Les Pères ont eu une idée exacte de la parfaite spiritualité de Dieu. — Ils n'ont admis en sa nature aucune composition, ni de différence réelle entre son essence et ses attributs. — Plusieurs ont même nié qu'il y ait en Dieu de genre, de différence, ou de composition métaphysique.

I. Quelque décisifs que soient les témoignages que nous avons invoqués dans les chapitres précédents, nous croyons devoir en ajouter ici quelques autres pour montrer qu'il n'est rien dans ce que les modernes ont dit de plus élevé et de plus pur sur la simplicité de la nature divine, que nos anciens docteurs ne l'aient conçu et ne l'aient dit avant eux.

Ainsi, nous voyons Clément d'Alexandrie, dans un des fragments de ses ouvrages qui nous a été conservé, répondre à cette question, qu'est-ce que Dieu? dans les termes suivants : « Dieu, ainsi que le dit le Seigneur, est esprit; or un esprit « est proprement une nature incorporelle et incirconscrite. « L'incorporel est ce qui n'est pas composé de corps, ou qui « n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur. L'incirconscrit « est ce qui n'est pas un lieu, car il n'y a pas de lieu qui soit « partout en toutes choses, et tout entier en chacune, et le

1. Totum ordinem Dei Judicis operarium. *Ibid.*, c. XVII.

« même en lui-même [1]. » Cette conception de la spiritualité ou de la nature spirituelle n'est pas particulière à Clément d'Alexandrie et aux Pères alexandrins, ainsi qu'on serait peut-être tenté de le croire. Avant lui, saint Irénée combattant dans les Gaules les erreurs des valentiniens, leur disait qu'admettre que « les éons étaient séparés les uns des autres, « qu'ils étaient distingués par la figure, déterminés par une circonscription, formés par une certaine quantité de grandeur », c'était nier que leur plérôme divin fût spirituel, parce que ce sont là les propriétés des corps et non celles des esprits [2]. Origène, sous une autre forme, ne nous donne pas une idée moins vraie de la spiritualité divine, lorsqu'il dit dans son livre des Principes que « Dieu est une nature intellectuelle, « simple, qui n'a en elle rien d'ajouté, rien de mêlé, rien de « plus grand ou de moindre, et de telle sorte qu'elle est en « toutes manières, monde et unité » [3]. C'est aussi la pensée de Novatien : « Ce qui est simple, dit-il, n'a rien en lui-même de multiple ni de divers. » Et, par suite de la haute idée qu'il avait de la simplicité divine, quoiqu'il eût dit que l'esprit est une chose simple, sans aucune composition corporelle et qui est tout entier ce qu'il est, il ne veut pas qu'on dise que l'esprit est toute l'essence de Dieu, et il ajoute que « cette essence est quelque chose de plus élevé que l'esprit » [4].

1. Τί Θεός; Θεός ἐστιν, ὡς καὶ ὁ Κύριος λέγει, πνεῦμα· πνεῦμα δέ ἐστι κυρίως οὐσία ἀσώματος καὶ ἀπερίγραπτος· ἀσώματον δέ ἐστιν, ὃ μὴ συμπλεροῦνται σώματι, ἢ οὗ τὸ εἶναι οὐχ ἔστι κατὰ τὸ πλάτος, μῆκος, καὶ βάθος· ἀπερίγραπτον δέ ἐστιν οὗ τόπος, οὐδεὶς τόπος τὸ κατὰ πάντα ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν ἑκάστῳ ὅλον, καὶ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ αὐτό. Ap. Le Nourry, *Apparat. max.*, c. 1336. A, ex biblioth. reg.

2. Adhuc etiam secundùm hanc rationem unusquisque eorum separatim divisus ab altero intelligetur, quemadmodum homines, nec admixtus, nec unitus alter altero, sed in figuratione discretâ et circumscriptione definitâ et magnitudinis quantitate, unusquisque ipsorum deformatus, quæ propria corporis sunt et non spiritûs. Jam igitur non spiritale Pleroma esse dicant... — S. Iren., l. II, c. XVII, n. 3.

3. Intellectualis natura simplex, nihil omninò in se adjunctionis admittens; uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονὰς et, ut ita dicam, ἑνάς. *De Princ.*, l. I, c. I, n. 6.

4. Non enim habet in se diversitatem sui quidquid est simplex. *De Trin.*, c. VI. — Est enim simplex et sine ullâ corporeâ concretione quidquid illud est to-

II. Les anciens docteurs sont allés encore plus loin. Adversaires déclarés de toute composition en Dieu, ils n'ont admis aucune différence réelle entre la substance divine et ses attributs. Ainsi, saint Irénée, réfutant les gnostiques qui, dans leurs systèmes divers, établissaient ou supposaient une différence réelle en Dieu entre la pensée, la volonté, l'intelligence, la raison, et qui prétendaient juger de la production de la pensée et du Verbe divin par ce qui se passe en nous, leur répétait sans cesse « que Dieu n'est pas comme l'homme, que le Père de toutes choses est bien élevé au-dessus de toutes les passions et de toutes les affections humaines, qu'il est simple, non composé, tout entier semblable et égal à lui-même, parce qu'il est tout intelligence, tout esprit, tout sentiment, tout raison, tout ouïe, tout œil, tout lumière, tout source de tous les biens, et que les hommes religieux ne sauraient penser et parler autrement de Dieu »[1]. Novatien dit la même chose et presque dans les mêmes termes : « Dieu est tout œil parce qu'il voit tout entier, tout oreilles parce qu'il entend tout entier, tout mains parce qu'il opère tout entier, tout pieds parce qu'il est tout entier partout. Car ce qui est simple n'a rien en lui de différent ni de réellement distingué[2]. » Clément d'Alexandrie aime à revenir sur cette pensée[3]; et dans son Pédagogue, il fait bien voir qu'il n'admettait rien d'accidentel en Dieu, en disant « que

tus, quod se solus scit esse, quandoquidem spiritus sit dictus. C. v.—Ut meritò quandò spiritus dictus est, non omne id quod est dictus sit, sed ut dùm mens hominum intelligendo usquè ad ipsum proficit spiritum, conversa jàm ipsa in spiritu, aliud quid amplius per spiritum conjicere Deum esse possit. *Ibid.*, c. VII.

1. Multùm enim distat omnium Pater ab his quæ proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus : et simplex et non compositus et similimembrius et totus ipse sibimet ipsi similis et æqualis est ; totus cùm sit sensus, et totus spiritus, et totus... ennœa et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen et totus fons omnium bonorum. S. Iren., l. II, c. XIII, n. 3, v. et 5, 6, 8. 10. — et l. I, c. XII, 2.

2 Cæterùm ipse totus oculus quia totus videt, et totus auris quia totus audit, et totus manus quia totus operatur, et totus pes quia totus ubique est. *De Trin*, c. VI.

3. Ὅλος ἀκοὴ καὶ ὅλος ὀφθαλμός, ἵνα τις τούτοις χρήσηται τοῖς ὀνόμασιν ὁ Θεός. *Strom.*, l. VII, n. VII, p. 853 et *al.*

Dieu est bon et qu'il est appelé tel, non parce qu'il possède la vertu comme un accident, mais de même que la vertu est bonne, non parce qu'elle possède la vertu, mais parce qu'elle est la vertu même, et qu'ainsi elle est par elle-même bonne »[1]. C'est dans le même sens qu'Origène dit dans ses livres contre Celse, que « le Verbe n'est pas participant de la justice, mais la justice même », et dans ses tomes sur saint Jean, qu'il est la plénitude de tous les biens[2]. C'est aussi ce que voulait exprimer Arnobe, lorsque, pour exposer aux païens la croyance chrétienne sur la simplicité de Dieu, il leur disait : « Nous sommes si loin d'attribuer à Dieu une forme humaine, que nous n'osons pas même lui attribuer ce qu'il y a de plus beau dans les esprits et même les vertus[3]. » Tous les anciens parlent d'une manière analogue. On ne trouve quelque difficulté à cet égard, que dans un passage d'Athénagore, qui semble dire que la bonté de Dieu est comme un accident, et qu'elle existe en lui comme la couleur dans les corps. Mais, outre que l'expression du docteur athénien signifie parfois ce qui convient essentiellement à un être, qu'il la prend lui-même en ce sens, ce qu'il ajoute que « la bonté n'est pas une partie de Dieu, mais une propriété qui coexiste nécessairement à lui, et existe intimement en lui[4] », ne laisse aucun doute sur sa pensée, et fait évanouir la difficulté.

Nous ne savons ce qu'on pourrait désirer encore pour être convaincu que dans l'Église primitive la foi à la simplicité de l'Être divin était si pure, qu'elle allait jusqu'à exclure toute distinction réelle entre la substance divine et ses

1. Τὸ δὲ ἀγαθὸν εἶναι, οὐ τῷ τὴν ἀρετὴν ἔχειν ἀγαθὸν εἶναι λέγεται· καθὸ καὶ ἡ δικαιοσύνη ἀγαθὸν εἶναι λέγεται. οὐ τῷ ἀρετὴν ἔχειν· ἀρετὴ γάρ ἐστιν αὕτη, ἀλλὰ τῷ αὕτην καθ' αὑτὴν καὶ δι' αὑτὴν ἀγαθὴν εἶναι. *Pæd.*, l. 1, c. VIII, p. 136.

2. Ὁ Σωτὴρ ἡμῶν οὐ μετέχει μὲν δικαιοσύνης· δικαιοσύνη δὲ ὢν μετέχεται ὑπὸ τῶν δικαίων. *C. Cels.*, l. VI, n. 64. V. et in *Joann.*, l. 1, passim.

3. Arnob., *Disp.*, l. III, n. VI, sup. Ch. XI, p. 62.

4. Τῷ τοῦ Θεοῦ ἀγαθῷ ὃ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ, καὶ συνύπαρχον, ὡς χρόα σώματι, οὗ ἄνευ οὐκ ἔστιν (οὐχ ὡς μέρους ὄντος, ἀλλ' ὡς κατ' ἀνάγκην, συνόντος παρακολουθήματος ἡνωμένου καὶ συγκεχρωσμένου· κ. τ. λ. Athen., *Leg.*, n. 24, conf. cum. n. 23.

attributs. Mais peut-être faut-il que nous y trouvions des passages qui expriment qu'il n'y a même aucune distinction réelle, non pas seulement entre l'essence divine et les attributs absolus, mais encore entre cette essence et les attributs que l'on appelle relatifs. Eh bien! cela ne nous manquera pas; et la belle formule de saint Augustin, que, « en Dieu être et connaître est la même chose », a été émise deux cents ans auparavant par saint Irénée, quoique sous une autre forme : « Celui qui dit l'intelligence de Dieu, et attribue à l'intelligence une émanation proprement dite, fait de Dieu un être composé, comme si c'était autre chose d'être Dieu et d'être l'intelligence suprême [1]; » tant il est vrai que, jusque dans les dernières précisions de nos dogmes, se trouve une harmonie parfaite entre la doctrine des premiers siècles et celle des siècles suivants ! Mais ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur une observation qui se reproduira souvent dans le cours de notre histoire; nous avons à faire connaître les vrais sentiments de l'antiquité ecclésiastique sur la simplicité de Dieu.

III. On sait que parmi les théologiens, ceux qui sont allés le plus loin dans la conception de la simplicité divine, ont exclu de Dieu, non-seulement toute composition réelle, mais aussi toute composition métaphysique, c'est-à-dire celle qui suppose un genre et une différence. Cette opinion avait été adoptée par quelques-uns des plus anciens docteurs de l'Église. Ainsi, Arnobe, dans une belle prière qu'il adresse à Dieu, lui dit, entre autres choses : « Vous êtes l'infini, l'in- « engendré, l'immortel, l'éternel, l'unique; aucune forme « ne vous revêt, aucune circonscription ne vous détermine, « sans qualité, sans quantité, sans situation, sans mouve- « ment; » et Clément d'Alexandrie disait avant lui : « Dieu « n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni individu, ni

1. Qui ergò dicit mentem Dei, et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tanquàm aliud sit Deus, aliud autem principalis mens existens. S. Iren., l. II, c. XXVIII, n. 5.

« nombre, ni un accident quelconque, ni quelque chose qui « puisse être le sujet d'un accident [1]. »

Il ne faut pas croire cependant que Clément d'Alexandrie aille jusqu'à prétendre, comme le firent les néoplatoniciens, que Dieu n'est pas substance. Car il dit expressément : « L'essence ou la substance est en Dieu, et Dieu est l'essence « ou la substance divine, quelque chose qui est éternel et « sans principe, incorporel et incirconscrit, et la cause de « tous les êtres. La substance est ce qui subsiste véritable- « ment [2]. » Origène, son disciple, dit, dans son ouvrage contre Celse, que c'est une question de savoir si Dieu le Père n'est pas en quelque manière au-dessus de la substance, lui qui la communique aux autres êtres [3]. Saint Justin, encore païen, définissait Dieu par la formule platonicienne : *Celui qui est au-dessus de toute substance;* mais certainement, ni lui, ni aucun docteur chrétien n'ont voulu dire autre chose, en paraissant adopter cette expression, sinon que Dieu est le principe de toute substance hors de lui, et qu'en lui-même, il n'est nullement soumis aux conditions ordinaires de la substance.

CHAPITRE XIII.

De l'immensité divine. — L'immensité de Dieu, dogme capital du christianisme. — Idée que les anciens se faisaient de cet attribut divin. — Dieu présent substantiellement partout. — Dieu n'est pas l'âme du monde. — Il n'est pas contenu dans le lieu. Il est partout tout entier.

I. La question de l'immensité de la nature divine tient

1. Prima enim tu causa es... Infinitus, ingenitus, immortalis, perpetuus solus, quem nulla delineat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu et habitu, de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum. *Disp.*, l. I, c. IX. Ὁ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορά, μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμός : ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μήδε ᾧ συμβέβηκέν τι. *Strom.*, l. V, n. XII.

2. Οὐσία ἐστιν ἐπὶ Θεοῦ, Θεὸς οὐσία θεία ἐστιν, ἀΐδιόν τι καὶ ἄναρχον ἀσώματόν τι καὶ ἀπερίγραφον, καὶ τῶν ὄντων αἴτιον· οὐσία ἐστι τὸ δι' ὅλου ὑφεστός. *Fragm.*, Opp., p. 1016.

3. Πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστι πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὁ Θεὸς μεταδιδοὺς οὐσίας, κ. τ. λ. *C. Cels.*, l. VI, n. 64. Ὂν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας. *Dial.*, n. 4.

essentiellement à celle de sa simplicité. Un être qui n'est pas simple ne saurait être immense, comme le disait Novatien, car il ne pourrait être présent à tout que par des parties diverses de lui-même. D'un autre côté, tout être qui n'est pas immense, incirconscrit dans son action comme dans sa nature, et essentiellement immuable, ne saurait être considéré comme étant parfaitement simple. Origène, et plusieurs autres docteurs après lui, ont cru, à cause de cela, que Dieu seul était pur esprit, et que, hors lui, tous les êtres spirituels étaient unis à des corps plus ou moins subtils, ainsi que nous le verrons dans la seconde partie de cet ouvrage. Mais nous n'avons pas à examiner cette question en ce moment; il s'agit de la doctrine de l'immensité de Dieu et de l'idée que se faisait de cet attribut l'antiquité ecclésiastique.

Quant à la doctrine de l'immensité divine, nous n'en connaissons pas qui soit plus claire et plus fréquemment enseignée dans les monuments du christianisme. « Embrassant « toutes choses en lui-même, dit Hermas, Dieu seul est im« mense. » « Tout est près de lui, dit saint Clément de Rome, « et personne ne peut échapper à sa main puissante, car il est « écrit : *Où irai-je, et où me cacherai-je de votre face? Si je « monte au ciel, vous y êtes; si je me transporte aux extré« mités de la terre, là est votre droite; si je descends dans les « abîmes, votre esprit y est* (Ps. CXXXVII). Où ira donc « l'homme, et comment pourra-t-il se soustraire à celui qui « embrasse toutes choses [1] ? » C'est aussi sur ce fondement que les docteurs chrétiens appuyaient, avec la nécessité pour les fidèles de se conserver purs de toute faute, le devoir qui leur est imposé de prier en secret et en tout lieu. « Le vrai gnostique, dit Clément d'Alexandrie, ne prie pas dans un temple choisi, ni en certains jours de fête déterminés, mais pendant toute sa vie, en tout lieu et quoiqu'il soit seul,

1. Ipse capax universorum, solus immensus est. Herm., *Past.*, l. II, M. 1. Νοήσωμεν ὅτι πάντα ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν. Clem. Rom., *ad Cor.* 1 *ep.*, n. XXVII. Ποῖ οὖν τὶς ἀπέλθῃ, ἢ ποῦ ἀποδράσῃ ἀπὸ τοῦ τὰ πάντα ἐμπεριέχοντος; n. XXVIII.

parce qu'il est persuadé que Dieu est partout et non renfermé en certains lieux. Sans cette persuasion, il serait tenté de se livrer le jour et la nuit au désordre. Mais notre vie est une fête continuelle, parce que nous sommes convaincus que Dieu est tout entier présent partout [1]. » Saint Cyprien, de son côté, dit que « le Seigneur nous a ordonné de prier en secret, dans les lieux écartés et dans nos chambres, afin que nous sachions que Dieu est présent partout, qu'il entend et voit toutes choses, et qu'il pénètre par la plénitude de sa majesté dans les lieux les plus secrets [2] ». Nous lisons la même chose dans Tertullien et dans Origène ; et nous les voyons tous attentifs à prévenir ce qui dans l'esprit des hommes simples pourrait porter atteinte à cette vérité essentielle. S'ils craignent, par exemple, que, parmi les fidèles, il y en ait qui, en récitant ces paroles de l'Oraison dominicale, *Notre Père qui êtes aux cieux*, ou en lisant dans les Psaumes, que *Dieu incline les cieux pour descendre*, ou *son oreille pour écouter*, soient tentés de croire que Dieu n'habite que dans le ciel, ils font observer qu'il s'ensuivrait de là que « Dieu serait moindre que les cieux, tandis qu'il est nécessaire de croire que, par sa puissance ineffable et divine, il embrasse et contient toutes choses ; ils expliquent ces textes en ce sens que Dieu établit spécialement son siége dans les cieux, et y manifeste sa gloire ; ils déclarent, en un mot, que « nous ne renfermons pas la majesté divine dans des limites corporelles, mais que nous croyons qu'elle existe, pour ainsi dire, dans les champs sans fin de sa majesté sans bornes [3] ».

1. Τοιοῦτος ὁ πάντῃ παρεῖναι τὸν Θεὸν πεπεισμένος, οὐχὶ δὲ ἐν τόποις τισὶν κατακλεισμένον ὑπολαβών, κ. τ. λ. *Strom.*, l. VII, n. VII. Πάντα τοίνυν τὸν βίον ἑορτὴν ἄγοντες πάντῃ πανταχόθεν παρεῖναι τὸν Θεὸν πεπεισμένοι, κ. τ. λ. *Ibid.*, p. 851.

2. Deniquè magisterio suo dominus secretò orare nos præcepit, in abditis et semotis locis, in cubiculis ipsis, quod magis convenit fidei : ut sciamus Deum ubiquè esse præsentem, audire omnes et videre, et majestatis suæ plenitudine in abdita quæque et occulta penetrare. S. Cyprian., *de Orat. dom.*

3. Tert., *de Orat.*, n. 1. — Orig., *de Orat. dom.*, n. 20. — Δέον τῇ ἀοράτῳ δυνάμει τῆς θεότητος αὐτοῦ πεπεῖσθαι περιέχεσθαι καὶ συνέχεσθαι τὰ πάντα ὑπ' αὐτοῦ. Orig., *ibid.*, n. 23. Opp., t. I, p. 233. — Quo et nos erectos docebat orare : *Pater noster qui es in cœlis* : et cùm sit et ubiquè, hanc sedem voluit Pater.

La croyance de ce dogme était regardée comme si nécessaire, que les martyrs la professaient devant leurs juges, et que les apologistes ne négligeaient rien pour la persuader aux païens. C'est par là qu'ils donnaient à leurs adversaires une idée vraie du culte spirituel du christianisme, et qu'ils montraient la supériorité du Dieu unique sur les fausses divinités. « Le Dieu des chrétiens, disait saint Justin à ses juges, n'est pas circonscrit dans un lieu ; mais, étant invisible, il embrasse le ciel et la terre, et partout il est adoré par les fidèles. » « Le propre du Dieu très-haut, écrit Théophile, de celui qui est vraiment Dieu, c'est non-seulement d'être présent partout, mais de tout voir, de tout entendre. Il n'est pas contenu dans un lieu; car, s'il en était ainsi, le lieu qui le contiendrait serait plus grand que lui : Dieu donc n'est pas circonscrit par un lieu, mais il est lui-même le lieu de toutes choses [1]. » C'est aussi par là qu'ils réfutaient la grossière pensée des païens, que Dieu, étant placé dans le ciel, ne pouvait connaître toutes choses, et qu'ils prouvaient que l'homme ne doit pas prier les créatures, mais celui-là seul qui, présent partout, peut partout l'entendre et l'exaucer [2].

Comme ils professent cette doctrine contre les païens, ils la proclament, la défendent, et s'en servent contre les erreurs des hérétiques. Les valentiniens qui soutenaient que le monde matériel était en dehors du plerôme divin, les marcionites

Tert., *Adv. Prax.*, n. XXIII.— Non intrà hæc nostri corporis lineamenta modum aut figuram divinæ majestatis includimus, sed suis illam interminatæ magnitudinis (ut ità dicam) campis sine ullo fine defendimus. Nov., *de Trin.*

1. Ὁ Θεὸς τῶν χριστιανῶν τόπῳ οὐ περιγράφεται, ἀλλ' ἀόρατος ὢν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν πληροῖ καὶ πανταχοῦ ὑπὸ τῶν πιστῶν προσκυνεῖται καὶ δοξάζεται. Martyr., n. II, Opp., p. 586. — Θεοῦ δὲ τοῦ ὑψίστου.... τοῦτό ἐστί μοι μόνον τὸ πανταχόσε εἶναι, ἀλλὰ καὶ πάντα ἐφορᾷν.... ὅτε μὲν μηδὲ τὸ ἐν τόπῳ χωρεῖσθαι· εἰ δὲ μή γε μείζων ὁ χώρων, τόπος αὐτοῦ εὑρεθήσεται· μείζων γάρ ἐστι τὸ χωροῦν τοῦ χωρουμένου. Θεὸς γάρ οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων. Theoph., l. II, n. 3.

2. Sed enim Deus actum hominis ignorat, et in cœlo constitutus non potest aut omnes obire, aut singulos nosse. Erras, ô homo, et falleris : undè enim Deus longè est, cùm omnia cœlestia, terrenaque et quæ intrà istam orbis provinciam sunt cognita, Deo plena sint? Utiquè non tantùm nobis proximus, sed infusus est. Min. Fel., *Oct.* XXXII., Origen. c. Cels., l. V, n. 12.

qui distinguaient deux dieux et aussi deux sortes de mondes relatifs à chacune de ces divinités, les manichéens qui séparaient éternellement ce qu'ils appelaient le monde de la lumière du monde des ténèbres, et avec eux, tous ceux qui soutenaient l'éternité de la matière, niaient, conséquemment à leurs systèmes, l'immensité de Dieu et donnaient des bornes à la nature divine [1]. Les docteurs orthodoxes leur reprochaient cette opinion comme une erreur absurde et impie. Et, en général, ils établissaient l'immensité divine en deux manières : premièrement, par cette considération rationnelle, que, si Dieu n'est pas présent partout, il est donc moindre que le lieu qui le contient, et que l'espace, ce qui est contraire à l'idée naturelle que nous avons de la grandeur de Dieu [2]; secondement, et surtout, par les passages de l'Écriture où il est dit « que *Dieu remplit le ciel et la terre*, que *l'esprit du Seigneur remplit l'univers*, et que *celui qui contient toutes choses a la science de la voix;* que *Dieu n'est pas un Dieu éloigné, mais un Dieu qui est proche de nous*, qu'il *mesure le ciel avec sa main* et qu'il *embrasse la terre dans son poing*, qu'il *est en chacun de nous* et que *nous avons en lui l'être, le mouvement et la vie*, et par tous les autres endroits des livres saints où se trouvent des témoignages éclatants en faveur de l'omniprésence de Dieu [3].

1. S. Iren., l. II, c. VIII, et al. passim. — Post hæc, vel antè hæc, cùm dixeris esse et illi (Deo) conditionem suam, et suum mundum et suum cœlum. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. XV. — Arch. *disp. cum man.*, Tert., *Adv. Herm.*, c. XLIV.

2. V. Theoph. ad Aut., l. II, n. 3, sup. p. 79. — Irrationabile est autem et impium adinvenire locum in quo cessat et finem habet qui est secundùm eos Propator et Proarche et omnium Pater et hujus Pleromatis. — S. Iren., l. II, c. VIII, n. 3. — Jam nunc de loco quæstio est pertinens et ad mundum illum superiorem et ad ipsum Deum ejus. Ecce enim si et ille habet mundum suum infrà se, suprà Creatorem, in loco utiquè fecit eum, cujus spatium vacabat inter pedes suos et caput creatoris. Ergò et Deus ipse in loco erat, et mundum in loco faciebat, et erit jam locus ille major et Deo et mundo. Nihil enim non majus est id quod capit eo quod capitur. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. XV. Si duo sint ingenita, et his loca certa discernimus, dividitur Deus; si intrà certum locum est et non ubiquè diffunditur,.. erit... inferior loco in quo est. Archelaüs, *disp.*, n. XXI, etc.

3. S. Iren., l. IV, c. XIX, 2. — Orig. c. Cels., l. V, n. 12, in Gen. hom. XII, n. 2. — S. Cyp., *de Orat. dom.*, etc...

II. Ces expressions, ces raisonnements, ces allégations des passages de l'Écriture font voir clairement que les Pères de l'Église n'attribuaient pas seulement à la nature divine une immensité d'action ou d'intelligence, mais une immensité, une omniprésence substantielle. Lactance lui-même, qu'on a accusé d'avoir renfermé Dieu dans le ciel, tandis qu'il ne fait autre chose que rapporter les opinions des philosophes sur le siége de l'âme, après avoir dit qu'il ne sait si l'âme, ayant son siége dans la tête, se répand dans le corps, ou si, n'ayant pas de lieu particulier, elle est répandue dans le corps tout entier, n'hésite pas en ce qui concerne l'immensité de Dieu, et il déclare expressément que « la divine intelligence parcourt toutes les parties du monde, attentive à tout, gouvernant tout, partout présente, partout répandue [1]. »

Il ne faut pas croire pour cela qu'ils se soient fait de cet attribut divin l'idée que s'en faisaient les stoïciens, qu'ils aient regardé Dieu comme étant l'âme du monde, ni qu'ils l'aient confondu avec l'esprit qui, selon la plupart d'entre eux, anime l'univers. « Dieu, d'après la tradition orthodoxe, n'est ni le monde, ni rien de ce qui est dans le monde, mais il en est le créateur et l'ouvrier. » Il est esprit, non l'esprit répandu dans la matière, mais le créateur des choses spirituelles et matérielles, et de toutes les figures qui sont dans la matière. « Cet esprit, dit Théophile, est, avec la création, contenu dans la main de Dieu. » Des philosophes en ont fait Dieu lui-même; pour les chrétiens, c'est l'esprit que Dieu a donné à toute la nature matérielle, comme l'âme à l'homme pour l'animer. « Les stoïciens veulent, dit Clément d'Alexandrie, que Dieu soit répandu dans toute la nature et sans doute mêlé avec elle; pour nous, nous disons seulement qu'il en est le créateur, et créateur par sa parole [2] ». Origène

1. Divina mens Dei per universas mundi partes intenta discurrit, et omnia regit, omnia moderatur, ubiquè præsens, ubiquè diffusa. *De Opif. D.*, c. XVI. V. et *Inst.*, l. VII, c. II.

2. V. *Ep.* ad Diogn., n. 7-8. — Πνεῦμα ὁ Θεός, οὐ διῆκον διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής. Tat., *Orat.*, n. 4. —

enfin, qui dans son livre des Principes dit que la puissance de Dieu est *comme l'âme du monde*, d'où quelques écrivains ont inféré, assez légèrement, qu'il croyait que Dieu était en réalité l'âme du monde, s'explique clairement à cet égard, dans son ouvrage contre Celse. Il y rapporte que cet adversaire du christianisme concluait, de ce que nous disons que Dieu est esprit, que notre doctrine ne différait en rien de l'opinion stoïcienne. Mais « Celse, dit-il, n'a pas compris ce que nous enseignons ; car l'*homme animal n'entend pas les choses qui sont de l'esprit de Dieu*. La Providence divine se répand donc partout, mais non comme l'esprit des stoïciens ; elle contient tout ce qu'elle gouverne, non comme un corps qui contient un autre corps, mais comme une puissance divine qui embrasse tout ce qu'elle comprend [1]. »

Les écrivains latins ne sont pas moins hostiles que les grecs à cette erreur. Tertullien la mentionne, dans son traité contre Hermogène, et il la repousse. Lactance l'expose assez au long, et il la réfute. « Les stoïciens, dit-il, comprennent, sous le seul nom de nature, deux choses très-opposées, Dieu et le monde, l'ouvrier et l'ouvrage, et ils disent que l'un ne peut vivre sans l'autre, comme si Dieu par nature était mêlé au monde. Car, parfois, ils les confondent de telle sorte que Dieu soit l'intelligence du monde et le monde le corps de Dieu : comme si le monde et Dieu avaient commencé d'exister en même temps, comme si Dieu n'avait pas fait le monde, comme si Dieu n'aurait pas pu, s'il l'avait voulu, être sans le monde, lui qui est une intelligence éternelle, affranchie et libre

Τὸ πνεῦμα τὸ περιέχον σὺν τῇ κτίσει περιέχεται ὑπὸ χειρὸς Θεοῦ. Theoph., l. I, n. 5. — Ἄλλοι δ' αὖ τὸ δι' ὅλου κεχωρηκὸς πνεῦμα Θεὸν δογματίζουσι., l. II, n. 4., — Πνεῦμα... ὃ ἔδωκεν ὁ Θεὸς εἰς ζωογόνησιν τῇ κτίσει καθάπερ ἀνθρώπῳ ψυχήν. *Ibid.*, n. 13.— Ἡμεῖς δὲ ποιητὴν μόνον αὐτὸν καλοῦμεν καὶ λόγῳ ποιητήν. *Strom.*, l. V, n. XIV.

1. Sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est, et ab unâ animâ continetur, ità et universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab unâ animâ, virtute Dei ac ratione teneatur. *De Princip.*, l. II, c. I, n. 3. Διήκει μὲν γὰρ ἡ ἐπισκοπὴ καὶ ἡ πρόνοια τοῦ Θεοῦ διὰ πάντων, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ τῶν Στωϊκῶν πνεῦμα, κ. τ. λ. *C. Cels.*, l. VI, n. 71.

de tout corps. Mais, ne pouvant comprendre sa puissance et sa majesté, ils l'ont mêlé au monde, c'est-à-dire à son œuvre. De là, les célèbres vers de Virgile. Mais de là aussi les conséquences les plus absurdes : car si tous les objets que nous voyons sont les membres de Dieu, Dieu est donc, en certains de ses membres, insensible ou mortel. Que si cela est absurde, comment ne voient-ils pas que l'esprit divin est répandu partout, qu'il contient toutes choses, de telle sorte cependant que Dieu lui-même, qui est incorruptible, ne soit pas mêlé à ces éléments corruptibles et grossiers [1] ? »

III. Les docteurs de l'Église primitive se montrent même si éloignés de l'opinion stoïcienne, et conçoivent de l'immensité divine une idée si pure, qu'on est tenté de croire, quand on n'envisage qu'une partie de leur doctrine, qu'ils ont méconnu la toute-présence substantielle de Dieu. Ils enseignent en effet généralement que « Dieu n'est pas, que Dieu n'existe pas, que Dieu n'est pas contenu dans un lieu : que le penser, ce serait avoir de Dieu une idée basse, et qu'il s'ensuivrait des dogmes impies, savoir que Dieu est divisible, matériel et corruptible [2]; qu'avant la création, Dieu était à lui-même

1. Tert., *Adv. Herm.*, c. XLIV. Stoïci naturam in duas partes dividunt, unam quæ efficiat, alteram quæ se ad faciendum tractabilem præbeat. In illâ primâ esse vim sentiendi, in hac materiam, nec alterum sine altero posse. — Isti uno naturæ nomine duas res diversissimas comprehendunt, Deum et mundum, artificem et opus, dicuntque alterum sine altero nihil posse, tanquàm natura sit Deus mundo permixtus. Nam interdùm sic confundunt ut sit Deus ipse mens mundi et mundus sit corpus Dei. Quasi verò simul esse cœperint mundus et Deus, ac non ipse mundum fecerit.... et sine mundo esse, si velit, possit; siquidem Deus est divina et æterna mens à corpore soluta et libera. — Si hæc omnia quæ videmus Dei membra sunt, jàm insensibilis ab his constituitur Deus, quoniam membra sensu carent, et mortalis, quoniam videmus membra esse mortalia. — Quòd si hoc vanum et absurdum est, tàm igitur ipsi ignorant quàm hæc indigent sensu qui non perspexerunt divinum quidem spiritum esse ubiquè diffusum, eoque omnia contineri, non tamen ità, ut Deus ipse qui est incorruptus gravibus et corruptibilibus elementis misceatur. *Instit.*, l. VII, c. III.

2. Οὔκουν ἐν τόπῳ τὸ πρῶτον αἴτιον, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XI, p. 689. — Ὁ Θεὸς οὐκ ἐν τόπῳ ἐστίν, ἀλλὰ δύναμίς ἐστιν ἄῤῥητος καὶ ἄφθιτος καὶ ἀόρατος. Orig. in *Ps.* 118, Opp., t. II, p. 817, V. et 705. — Ταπεινὴν περὶ Θεοῦ ὑπόληψιν τῶν νομιζόντων αὐτὸν εἶναι τοπικῶς ἐν οὐρανοῖς, καὶ μὴ ἐᾷν τινα ἐν σωματικῷ τόπῳ εἶναι τὸν Θεόν—ᾧ ἕπεται δόγματα ἀσεβέστατα, τὸ διαίρετον καὶ ὑλικὸν καὶ φθαρτὸν αὐτὸν εἶναι. Orig., *de Orat.*, n. 23.

son lieu, et qu'il l'est encore [1]. » C'est la doctrine constante non pas seulement de Clément d'Alexaudrie, d'Origène, de Théophile d'Autioche, mais même de Tertullien à qui l'on attribue ordiuairement, à cause de sa tendance à tout corporaliser pour ainsi dire, des idées moins pures de la nature divine. Clément d'Alexandrie semble pousser la chose à l'excès, lorsqu'il dit, en expliquant ces paroles de Dieu dans Jérémie, *Je suis un Dieu qui approche de l'homme* : « Dieu est loin quant à l'essence, mais il est près par la puissance par laquelle il embrasse toutes choses dans son sein, » comme si Dieu n'était près de nous que par une puissance qui serait distinguée de son essence elle-même. Mais si l'on examine de près le passage de Clément d'Alexandrie, on verra qu'il ne veut dire autre chose, sinon que l'essence divine est infiniment supérieure à la nôtre, puisqu'il ajoute immédiatement: « Comment ce qui est créé peut-il être près de ce qui est inengendré? » C'est ce qu'il exprimait plus bas, d'une autre manière, en disant que « Dieu n'est ni dans les ténèbres, ni dans un lieu quelconque, qu'il est au-dessus du lieu, au-dessus du temps, au-dessus de tout nom, au-dessus de toutes les propriétés des choses faites. C'est pour cela qu'il n'est jamais nulle part ni comme contenant, ni comme contenu, ni par circonscription, ni par division; » ce qui signifie, sans doute, que « Dieu n'est pas circonscrit par le lieu, » ainsi qu'il parle ailleurs, ou, comme il le dit dans un autre endroit, du Verbe divin, « qu'il n'est ni partagé, ni divisé, qu'il ne passe pas d'un lieu à un autre, parce qu'il est toujours partout et qu'il n'est contenu nulle part [2]. »

1. Ἀλλ' αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὢν, καὶ ἀνενδεὴς ὤν. Theoph., l. II, n. 10. — Tertull., *Adv. Prax.*, c. v. — In quo omnis locus, non ipse in loco, c. xvi.

2. Θεὸς ἐγγίζων ἐγώ, φησὶ Κύριος· πόῤῥω μὲν κατ' οὐσίαν· πῶς γὰρ ἂν συνεγγίσαι ποτὲ τὸ γεννητὸν ἀγεννήτῳ; ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ᾗ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται. *Strom.*, l. II, n. II, p. 431.— Οὐ γὰρ ἐν γνόφῳ, ἢ τόπῳ ὁ Θεός, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου, καὶ χρόνου, καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιώτητος· διὸ οὐδ' ἐν μέρει καταγίνεταί ποτε· οὔτε περιέχων, οὔτε περιεχόμενος· ἢ κατ' ὁρισμόν τινα, ἢ κατ' ἀποτομήν. *Ibid.* — Οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντη δὲ ὢν πάντοτε καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος. *Strom.*, l. VII, n. II, p. 831. Il dit

Les autres docteurs sont plus faciles à expliquer. Ils ne veulent pas dire autre chose, sinon que Dieu n'est pas contenu dans un lieu, comme si le lieu était plus grand que lui ; qu'il ne passe pas d'un lieu à un autre ; qu'il n'a pas d'existence locale, ou que sa substance ne correspond pas aux divers lieux, comme il en est des êtres étendus et matériels, « parce que Dieu est en tout égal à lui-même, » et que c'est le propre de la nature divine, selon une formule reçue dès les premiers siècles, de remplir tout et d'être en chaque lieu, non par une partie d'elle-même, mais d'être partout tout entière [1].

C'est ainsi que les anciens Pères de l'Église conciliaient l'immensité et la simplicité de Dieu. Les Pères des siècles suivants n'eurent pas d'autres pensées ; et, malgré les progrès tant vantés de la philosophie, nous n'en connaissons pas aujourd'hui de plus justes et de plus pures.

CHAPITRE XIV.

De l'immutabilité de Dieu. Unanimité parfaite des anciens sur ce point. — Preuves qu'ils donnent de cet attribut divin. — Sa perfection. La nature divine absolument inaltérable et incorruptible. Elle est étrangère à toutes les affections humaines. Explication des passages de l'Écriture qui attribuent à Dieu le repentir, la joie, la colère. — Dieu immuable dans ses décrets comme dans son être.

I. Être immense, pour Dieu c'est, au sens des écrivains ecclésiastiques, être partout égal à lui-même, être partout tout ce qu'il est ; être immuable, c'est l'être toujours [2]. Et

plus bas : Ὁ λόγος πάντη κεχυμένος, n. III, p. 840 ; et ailleurs : Οὐ περιγράφεται τόπῳ Θεός. *Ibid.*, n. VI, p. 846.

1. Moyses ubiquè introducit Deum Patrem immensum et sine fine, qui non loco cludatur, sed qui omnem locum cludat, nec eum qui in loco sit, sed potiùs in quo omnis locus sit... et meritò non ascendat nec descendat, quoniam ipse omnia implet. Nov., *De Trin.* — Idem enim quidquid illud est, totus æqualis est et totus ubiquè est. *Ibid.*, c. VI. — Hoc est proprium deorum complere omnia vi suâ, non partialiter uspiàm, sed ubiquè esse totos. Arnob., *Disput.*, l. VI, n. III. — Ergò unus et ubiquè diffusus est. S. Cypr., *de Idolor. van.*

2. Ὁ Θεός, ὢν ἀεὶ ὅ ἐστιν. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XIV, p. 733. Ὁ μόνος ὄντως Θεός, ἴσος ἀεί, κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχων. *Coh.*, n. VI, p. 60. Qui

de même que l'immensité de la nature divine n'a trouvé de contradicteurs que dans les adversaires du christianisme, ou dans des sectes universellement décriées, il en est ainsi de sa parfaite immutabilité. L'accord est si grand, à cet égard, dans l'antiquité chrétienne, les témoignages sont si nombreux, que nous devons nous borner à en rapporter quelques-uns, et nous en réduirions davantage le nombre, si cette doctrine ne tenait pas étroitement à celle de la Trinité. Et d'abord, que le dogme de l'immutabilité absolue de Dieu ait toujours été regardé comme essentiel à croire, cela ne peut être douteux pour personne, et il nous suffira sans doute, pour le prouver, de rapporter quelques paroles de Tertullien et d'Origène. « Il est nécessaire de croire, dit le premier, que Dieu est immortel et inaltérable, comme étant éternel. » « Les stoïciens, dit le second, n'ont pas honte de dire que Dieu est susceptible de changements, et que sa nature pourrait être altérée, s'il se rencontrait une cause qui fût capable de le faire. Mais c'est la doctrine des juifs et des chrétiens, que Dieu est exempt de toute variation et de tout changement, et ce qui leur fait dire dans leurs prières : *Pour vous, vous êtes toujours le même* [1]. » D'ailleurs, les écrivains des premiers siècles ont eu spécialement l'occasion de défendre et d'approfondir ce dogme dans leur polémique, soit contre les païens, qui ne concevaient guère que des dieux sujets aux affections humaines, soit contre les gnostiques, qui, dans la formation de leur plérôme, admettaient nécessairement des changements en Dieu. D'un autre côté, ils ont été spécialement obligés de le professer, pour venger le mystère de l'incarnation du Fils de Dieu contre les attaques réunies des païens, des juifs et des hérétiques.

II. Mais, quels que fussent leurs adversaires, quel que fût l'objet immédiat de leur polémique, les docteurs orthodoxes

factus non est, qui semper idem est. S. Iren., l. II, c. XXV. Deus autem cùm sit totus mens, totus ratio, semper idem et similiter existens. *Ibid.*, c. XXVIII, n. 4.

1. Cæterùm Deum immutabilem et informabilem credi necesse est ut æternum. Tert., *Adv. Prax.*, c. XXVII. Ἀλλ' ὁ Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν λόγος, ὁ δὲ ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον τοῦ Θεοῦ τηρῶν, κ. τ. λ. Orig., *c. Cels.*, l. I, n. 21.

s'accordaient à établir l'immutabilité de Dieu, tantôt par l'autorité de l'Écriture, tantôt par des raisonnements décisifs.

Nous établissons, dit Origène [1], que Dieu est immuable par les Écritures divines, qui disent à Dieu, dans un endroit : *Pour vous, vous êtes le même* (Ps. 61, 38), et qui dans un autre lui font dire : *Je suis, et je ne change pas* (Mal. III, 6). Novatien s'appuie sur les mêmes passages ; et il est sans doute inutile d'en montrer la force. Ils prouvent encore cette vérité par le nom que Dieu se donne à lui-même, en disant : *Je suis celui qui suis ;* or celui qui est, disent-ils, porte ce nom, parce qu'il a toujours la même qualité; car tout changement enlève quelque chose à ce qui est, et au nom qui l'exprime [2]. Ils la prouvent aussi par cette autre parole du Seigneur : *Je suis le Dieu un*, ce qui ne veut pas dire seulement que Dieu est un numériquement, lui qui est au-dessus de tout nombre, mais qu'il est absolument simple en lui-même et ne peut devenir autre que ce qu'il est [3].

Mais la preuve sur laquelle ils insistent le plus souvent et avec le plus d'unanimité, c'est celle qu'ils empruntent à l'éternité de Dieu. Et comme l'éternité de Dieu peut être considérée en deux manières, ou en tant que Dieu est sans principe, ou en tant qu'il est toujours, ils présentent sous deux formes différentes leurs raisonnements à cet égard. Saint Irénée va nous fournir un exemple de la première : « Il y a, dit-il, cette différence entre Dieu et l'homme, que Dieu fait, et que l'homme est fait ou devient ; or celui qui fait est toujours le même, mais ce qui est fait doit recevoir nécessairement et

1. Ἡμεῖς μὲν οὖν καὶ τὰ θεῖα γράμματα παρέσταμεν ἄτρεπτον λέγοντα τὸν Θεὸν ἔν τε τῷ, Σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ· καὶ ἐν τῷ, Οὐκ ἠλλοίωμαι. *C. Cels.*, l. IV, n. 14.

2. Et ideò dicit : *Ego sum qui sum.* Quod enim est ideò hoc habet nomen, quoniam eamdem semper sui obtinet qualitatem. Immutatio enim tollit illud nomen quod est. Nov., *de Trin.*, c. IV.

3. Nam, ut ego arbitror, et illud quod per Prophetam dicitur, *audi, Israël, Dominus Deus tuus, Deus unus est* (Deut. VI, 4), non tantùm numero unus designatur, qui utiquè supra omnem numerum esse credendus est : sed per hoc magis unus diei intelligendus est quòd nunquàm a semetipso alter efficitur, hoc est nunquàm mutatur. Origen., *in lib. regn. hom.* I, n, 4, Opp., t. II, p. 483.

un commencement, et un milieu, et un accroissement, et un progrès. C'est Dieu qui fait; c'est l'homme qui est fait. Dieu donc, étant parfait en toutes choses, est, à cause de cela, toujours égal et semblable à lui-même; mais l'homme reçoit l'accroissement et la perfection en allant vers Dieu [1]. » C'est-à-dire, Dieu, parce qu'il est sans principe et le principe de tous les êtres, ne peut rien recevoir, rien devenir; tandis que l'homme, parce qu'il est fait, peut tous les jours recevoir et devenir quelque chose de ce qu'il n'était pas. Tertullien, partant du même principe de l'éternité de Dieu, nous fournit un exemple de la seconde manière d'établir par cet attribut celui de son immutabilité. « Il faut croire, dit-il, que Dieu est immuable et inaltérable, parce qu'il est éternel. Toute transformation est la mort de ce qui était déjà; car tout ce qui est transformé en une autre chose, cesse d'être ce qu'il était, et commence à être ce qu'il n'était pas. Or, Dieu (parce qu'il est éternel) ni ne cesse d'être, ni ne peut être autre que ce qu'il est [2]. » Novatien réunit le double point de vue de saint Irénée et de Tertullien, et s'exprime en ces termes : « Les progrès décèlent un commencement ou une origine; les pertes indiquent la mort. Ce qui n'est pas né ne peut pas être changé; cela seul peut changer qui est fait ou engendré, parce qu'en naissant alors qu'il n'était pas, il a commencé, par cela même, à changer. Mais ce qui n'a ni origine ni auteur ne peut changer, parce que, n'ayant pas d'origine, il n'a pas ce qui est la raison profonde de tout changement. D'un autre côté, tout changement

1. Ἄναρχος δέ ἐστιν, ὅτι ἀγέννητός ἐστιν· ἀναλλοίωτος δέ, καθότι ἀθάνατός ἐστι. Theoph., *ad Aut*, l. I, n. 4. Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit, et quidem qui facit semper idem est; quod autem fit et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet. Et Deus quidem benè facit, benè autem fit homini. Et Deus quidem perfectus in omnibus, ipse sibi æqualis et similis... homo verò profectum accipiens et augmentum ad Deum. S. Iren., l. IV, c. XI, n. 2.

2. Cæterùm Deum immutabilem et informabilem credi necesse est ut æternum, transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quodcunque transfiguratur in aliud desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat. Deus autem neque desinit esse, neque aliud potest esse. Tertull., *Adv. Prax.*, c. XXVII.

est une espèce de mort. — Donc rien, ni partie ni ornement, ne peut survenir à Dieu, comme si l'être parfait pouvait manquer de quelque chose; rien ne peut lui être ôté, comme s'il pouvait y avoir en lui un degré de mortalité; mais ce qu'il est, il l'est toujours; et celui qui est, est toujours le même; et tel qu'il est, il le demeure toujours [1]. »

III. Ces considérations, toutes empruntées à des propriétés essentielles et incommunicables de la nature divine, supposent évidemment que ceux qui les faisaient regardaient l'immutabilité comme en étant une propriété non moins essentielle et non moins incommunicable. Si l'on pouvait en douter, nous ferions remarquer ici que les Pères ont fait souvent entrer l'immutabilité ou l'impassibilité dans les définitions qu'ils ont données de Dieu. Entre autres, saint Justin ne dit-il pas que « ce qui est le même, et ce qui est toujours de la même manière, et ce qui est la cause de tous les êtres, c'est cela même qui est Dieu [2] ? » Nous ajouterions qu'ils enseignent d'un commun accord que ce qui n'est pas immuable n'est pas Dieu, parce que Dieu est essentiellement égal à lui-même, immobile et immortel; et que c'est là un des principes sur lesquels ils se fondent pour prouver que la matière ne saurait être Dieu, parce qu'elle est essentiellement corruptible, mobile et sujette au changement [3].

1. Incrementa originem monstrant, et detrimenta mortem atque interitum probant. — Quod enim non natum est nec mutari potest : ea enim sola in conversionem veniunt quæcunque fiunt, vel quæcunque gignuntur, dùm quæ aliquandò non fuerant, discunt esse nascendo, et ideò nascendo converti. At enim illa quæ nec nativitatem habent nec artificem, excluserunt à se demutationem, dùm in quâ conversionis causa est, non habent originem. — Immutatio conversionis, portio cujusdam comprehenditur mortis. Ideò nec adjectio in illo unquàm ullius aut partis aut honoris accedit, ne quid unquàm perfectò defuisse videatur; nec detrimentum in eo aliquod agitur, ne gradus mortalitatis receptus esse videatur : sed quod est, id semper est, et qui est semper ipse est, et qualis est, semper talis est. *De Trin.*, c. IV.

2. Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον, καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δή ἐστιν ὁ Θεός. S. Just., *Dial.*, n. 3. V. et Athen., *Leg.*, n. 10; S. Hipp., *C. Noet.*, n. VIII.

3. Ὡς ἐὰν μίαν καὶ τὴν τοῦ τε ἀρχομένου καὶ τοῦ ἄρχοντος δύναμιν θῶμεν, λήσομεν ἑαυτοὺς ἰσότιμον τὴν ὕλην τὴν φθαρτὴν καὶ ῥευτὴν καὶ μεταβλητὴν τῷ ἀγεννήτῳ

IV. Ainsi donc, l'ancienne Église ne connaissait en Dieu aucun changement, ni de lieu, parce qu'il est immense et immobile ; ni de nature et d'état, parce qu'il est simple, parfait, éternel. Elle ne voyait rien en lui qui ne fût immuable ; et si les adversaires des Écritures, qui ne comprenaient pas sa doctrine, lui reprochaient qu'il est écrit que « *Dieu s'est repenti* ou qu'*il a changé de dessein,* » elle leur répondait par ses docteurs « qu'évidemment on ne peut prendre ces expressions dans le sens littéral, parce que non-seulement il n'est pas digne de la Divinité de se repentir, mais que cela n'est même pas digne d'un homme sage ; que Dieu, ayant la connaissance parfaite des choses futures, n'a aucun lieu de se repentir de ce qu'il a arrêté ; que l'Écriture elle-même s'explique clairement, à cet égard, en disant que *Dieu n'est pas comme l'homme pour mentir, ni comme le fils de l'homme pour changer* (Num., c. XXIII, 19). Si donc on veut entendre le langage des livres saints, il faut remarquer que tantôt ils parlent de Dieu tel qu'il est en lui-même, tantôt de Dieu tel qu'il est par rapport à sa providence envers nous. Quand ils parlent de Dieu en tant que Dieu, ils disent qu'*il n'est pas comme l'homme*, que *sa grandeur n'a pas de fin*, et autres choses semblables. Quand ils considèrent Dieu dans sa providence, ils lui prêtent des sentiments, des affections et des paroles humaines. En agissant ainsi, ils font comme un homme sage qui accommode ses pensées et son langage à l'intelligence des enfants qu'il veut instruire. Et pour qu'on ne s'y méprenne pas, l'Écriture elle-même nous avertit que Dieu en use ainsi : *Dieu*, dit-elle, *a emprunté tes mœurs et ton langage, comme un homme le fait à l'égard de son fils* (Deut. I,

καὶ ἀϊδίῳ καὶ διαπαντὸς συμφώνῳ ποιοῦντες Θεῷ. — Τὸ δὲ θεῖον, καὶ ἀθάνατον, καὶ ἀκίνητον, καὶ ἀναλλοίωτον. Athen., *Leg.*, n. 22 ; S. Just., Opp., p. 298-299. — Age jàm conceditisne divinitatem non modò non serviliter currere, sed inprimis integrè stare, neque minui, neque intercipi, neque corrumpi debere ? Cæterùm abiit felicitas ejus, si quid patitur unquàm. Ecce autem et astra intercidunt, etc. Tert., *ad Nat.*, l. II, n. VI — Innatum autem et infectum immobile stabit, quod cùm soli Deo competat, ut soli innato et infecto et idcircò immortali et inconvertibili, etc. *Id., de Animâ*, c. XXI.

31, vers. LXX). Ainsi, lorsqu'il est écrit que Dieu se repent, qu'il menace, ou qu'il promet, ce n'est pas qu'il ignore ce qui doit advenir, ou qu'il doive changer lui-même ; mais c'est que nous nous repentons, nous changeons, et, par ces changements divers, nous éprouvons l'effet de ses promesses et de ses menaces, et Dieu paraît changer à notre égard [1]. »

Ce que nous venons de dire n'est que l'analyse d'un beau passage d'une homélie d'Origène sur Jérémie. Il revient souvent ailleurs, quoique avec moins de développements, sur la même pensée. Tertullien, avant lui, avait fait des raisonnements semblables dans ses ouvrages contre Marcion. Il y prouve qu'on ne peut dire que Dieu se repente, par mobilité ou par imprévoyance, parce qu'il prévoit toutes choses ; qu'il ne peut se repentir comme l'homme, parce qu'il n'a aucun mal à se reprocher, et qu'il ne peut perdre aucun bien ; que l'Écriture nous avertit elle-même que Dieu ne change pas, qu'il ne se repent pas comme l'homme (I Reg., XV, 19). Le repentir en Dieu, excluant ainsi toute imprévoyance et tout regret du bien ou du mal, ne peut donc être autre chose qu'un changement de conduite par rapport à nous [2].

V. Les autres Pères raisonnent de même, et ils expliquent d'une manière analogue ce qui est dit dans les livres saints de la joie de Dieu, de sa tristesse et de sa colère. « Pour nous, dit Clément d'Alexandrie, nous semblons parfois entendre charnellement les Écritures, et, entraînés par les affections de nos âmes, nous paraissons croire que la volonté du Dieu impassible éprouve quelque chose de semblable à nos mouvements et à nos passions. Mais si nous croyons réellement qu'il en est ainsi dans le Tout-Puissant, nous tombons dans une erreur impie. Car ce qui est divin ne peut pas être dit tel qu'il est : mais les prophètes nous ont parlé selon que

1. *Hom.* XVIII, n. 6. Opp., t. III, p. 247, 248, 249.—V. et *hom.* XIX, n. 1. *Ib.*, p. 262. *C. Cels.*, l. IV, n. 72.

2. In quantùm enim Deus nec malum admittit, nec bonum damnat ; in tantùm nec pœnitentiæ boni aut mali apud eum locus est. — Nihil aliud intelligitur quàm simplex conversio sententiæ prioris. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XXIV.

nous pouvions l'entendre, nous qui sommes enchaînés à une chair mortelle, et le Seigneur s'est accommodé salutairement à l'infirmité humaine. Car la divinité n'a besoin de rien, et elle n'a pas de passions [1]. » « En Dieu, dit à son tour Novatien, il n'y a rien de changeant ni de corruptible. S'il s'indigne, s'il se met en colère, ce n'est ni par malice ni par faiblesse. La colère, entendue comme proveuant d'un désir de vengeance, ou comme troublaut la sérénité de l'âme, ne saurait se trouver en lui. » « Car, poursuit Origène, la colère en Dieu doit être aussi différente de notre colère, que sa parole, que sa nature l'est de la nôtre. Du reste, l'Écriture nous apprend elle-même que la colère de Dieu nous instruit, et que chacun attire en soi-même des trésors de colère par sa conduite. La colère n'est donc pas une passion en Dieu ; c'est plutôt une conduite sévère de sa part pour châtier et faire rentrer en eux-mêmes les pécheurs. De plus, d'après le langage des Hébreux, la colère n'est que le jugement de Dieu. Enfin, comment les Écritures, qui nous recommandent en plusieurs endroits de ne pas nous laisser aller à la colère, attribueraient-elles à la Divinité une passion qu'elles condamnent en nous ? Il ne faut donc pas plus prendre à la lettre ce qu'elles disent de la colère de Dieu, que ce qu'elles disent de son sommeil [2]. »

Ainsi parlait Origène, au nom de l'Église, dans son ouvrage contre Celse. Il n'est aucun des docteurs chrétiens qui pensât autrement ; et s'ils paraissent parfois se contredire, les

1. Ὡς δ' ἡμεῖς ἀκοῦσαι δυνατοί, οὕτως ἔχειν ἐπὶ τοῦ παντοκράτορος ὑπολαμβάνοντες, ἀθέως πλανώμεθα· οὐ γὰρ ὡς ἔχει τὸ θεῖον, οὕτως οἷόν τε ἦν λέγεσθαι· ἀλλ' ὡς οἷόν τε ἦν ἐπαΐειν ἡμᾶς σαρκὶ πεπεδημένους, οὕτως ἡμῖν ἐλάλησαν οἱ προφῆται, κ. τ. λ. Clem. Alex., *Strom.*, l. II, n. XVI, p. 467. Ἀνενδεὲς μὲν γὰρ τὸ θεῖον, καὶ ἀπαθές, n. XVIII, p. 471.

2. Passiones istæ in hominibus meritò esse dicuntur, in Deo non meritò judicabuntur. Corrumpi enim per hæc homo potest, quia corrumpi potest. Corrumpi per hæc Deus non potest, quia nec corrumpi potest... Et ideò omnes istæ vel iracundiæ Dei, vel odia... ex consilio, non ex vitio venerunt. Nec ex fragilitate descendunt, etc.... Nov., *de Trin.*, c. V. — Orig. in Jer. *hom.* XIX, n. 1. Opp., t. III, p. 262. — Ὀργὴν μὲν οὖν ὀνομάζομεν· οὐ πάθος δ' αὐτοῦ αὐτὴν εἶναί φαμεν, ἀλλά τι παραλαμβανόμενον εἰς τὴν διὰ σκυθρωποτέρων ἀγωγῶν παίδευσιν τοῖς τὰ τοσάδε καὶ τοιάδε ἡμαρτηκόσιν. *C. Cels.*, l. IV, n. 72. — V. et 73.

uns disant que Dieu ne se met pas en colère[1], les autres qu'il s'y met véritablement[2], c'est que les premiers prenaient le mot de *colère* dans son sens ordinaire et humain, et que les seconds l'entendaient en ce sens que Dieu est le vengeur du crime; et que, combattant les philosophes qui la niaient, ils voulaient attribuer plus énergiquement à Dieu la justice vindicative et ses effets. Lactance a poussé plus loin que tous les autres ce langage métaphorique; car il distingue plusieurs sortes d'affections : des affections vicieuses qui ne sauraient être en Dieu, comme la crainte et l'envie, et des affections vertueuses qui, étant dignes de la puissance divine, sont propres, justes et vraies en Dieu. Mais rien ne nous oblige à prendre ces expressions à la lettre. Lactance se proposait de prouver, contre les stoïciens, que la Providence n'était pas seulement bienfaisante, mais vengeresse du crime. Il lui suffisait pour cela d'établir qu'il y a en Dieu une justice vindicative et une bonté miséricordieuse dont les sentiments peuvent bien être analogues, mais non semblables aux nôtres[3]. C'est sans doute ce qu'il a voulu faire, quoique les expressions dont il s'est servi semblent en dire davantage. Arnobe son maître avait parlé plus exactement que lui, alors qu'il posait, comme un principe incontestable, que « la Divinité est étrangère à toutes les affections humaines, et en particulier à la colère[4]. »

1. Ἀλλ' οὗτος ἦν μὲν ἀεὶ τοιοῦτος, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται · χρηστός, καὶ ἀγαθός, καὶ ἀόργητος, καὶ ἀληθής. *Ep.* ad Diogn., n. 8.

2. Πῦρ ἐὰν εἴπω, τὴν ὀργὴν αὐτοῦ λέγω · ἐρεῖς οὖν μοι · ὀργίζεται Θεός; μάλιστα · ὀργίζεται τοῖς τὰ φαῦλα πράσσουσιν, ἀγαθὸς δὲ καὶ χρηστὸς καὶ οἰκτίρμων ἐστὶν ἐπὶ τοὺς ἀγαπῶντας καὶ φοβουμένους αὐτόν · παιδευτὴς γάρ ἐστι τῶν θεοσεβῶν, καὶ πατὴρ τῶν δικαίων · κριτὴς δὲ καὶ κολαστὴς τῶν ἀσεβῶν. Theoph., *ad Aut.*, l. 1, n. 3.

3. Et quia sunt aliqui affectus qui non cadunt in Deum, ut libido, timor.... omni prorsùs affectu eum vacare dixerunt. His enim vacat, quia vitiorum affectus sunt : eos autem qui sunt virtutis, id est ira in malos, caritas in bonos, miseratio in afflictos, quoniam divinâ potestate sunt digna, proprios et justos et veros habet. — Quæ profectò nisi habeat, vita humana turbabitur. *De Irâ Dei*, c. XVI.

4. Si definitionem teneamus illam quam pertinaciter meminisse convenit nos semper, universos animorum affectus ignotos Diis esse, consentaneum est credere nunquàm Deos irasci. Arnob., *Disp.*, l. VII, n. III.

VI. En résumé, telle est la doctrine de l'Église primitive sur l'immutabilité divine. Dieu ne change pas de nature ; il est celui qui est. Il ne change pas d'état, parce qu'il est éternellement ce qu'il est. Il ne change pas de pensées, parce qu'il n'ignore rien et ne peut rien apprendre. Il ne change pas de volonté, parce qu'il est sage. Origène était donc vraiment l'organe de l'Église, lorsqu'il disait : « Si Celse eût lu les passages de David et de Malachie, il eût compris que personne parmi nous n'attribue à Dieu aucun changement, ni de conduite, ni de pensée. Car, demeurant toujours le même, il régit les êtres changeants, comme leur nature le demande et comme la raison veut qu'ils soient gouvernés. » Et Novatien ne l'était pas moins, en donnant cette belle idée de Dieu : « Il est une intelligence qui, produisant et embrassant toutes choses, régit, sans aucun commencement et sans aucun autre mode de temps, les causes des êtres naturellement enchaînées les unes aux autres, et les gouverne avec une raison souveraine et parfaite pour l'utilité de tous [1]. »

CHAPITRE XV.

De l'éternité de Dieu. — Dieu éternel. — Tout en Dieu est éternel. — Idée de l'éternité de Dieu.

I. Nous disions, dans le cours du chapitre précédent, qu'au sens des Pères de l'Église, l'éternité de Dieu était le fondement de son immutabilité. Parfois, ils généralisaient davantage leur pensée, et, considérant en lui-même ce qui est éternel, ils en concluaient qu'il devait être immuable,

1. Ἑώρα ἄν, ὅτι οὐδεὶς ἡμῶν φησὶν εἶναι μεταβολὴν ἐν τῷ Θεῷ, οὔτ' ἔργῳ, οὔτ' ἐπινοίᾳ. Μένων γὰρ ὁ αὐτὸς διοικεῖ τὰ μεταβλητά, ὡς πέφυκε, καὶ λόγος αὐτοῦ αἱρεῖ διοικεῖσθαι αὐτά. Orig. *c. Cels.*, l. VI, n. 62. — Mens est enim quædam gignens et complens omnia, quæ sine ullo aut initio, aut termino temporis causas rerum naturaliter nexas, ad utilitatem omnium summâ et perfectâ ratione moderatur. Nov., *de Trin.*, c. II.

parce que telle est la condition et l'état même de l'éternité, que, si elle est éternité, elle ne peut rien perdre, ni changer en rien [1]. C'est aussi par là qu'ils réfutaient ceux qui admettaient l'éternité de la matière. Car, si l'on dit que Dieu et la matière sont tous deux essentiellement éternels, on ne voit pas comment, ayant une même raison de leur existence, ils n'auraient pas la même manière d'exister, la même immutabilité, la même nature [2]; ni comment, la matière étant incréée, et par cela même essentiellement indépendante et immuable, Dieu eût pu la modifier et en faire le monde [3].

II. Ces raisonnements prouvent que les Pères regardaient l'éternité comme étant le caractère le plus essentiel en Dieu. Nous n'avons pas besoin de rapporter des témoignages en faveur de ce fait. On les trouve partout. D'ailleurs, alors que nous traitions de l'essence divine, nous en avons allégué plusieurs. Contentons-nous d'en citer ici quelques autres qui méritent d'être remarqués. « Notre Dieu, disent-ils, n'a pas commencé dans le temps, parce que seul il est sans commencement, lui qui est le principe de toutes choses. » Cependant « quoique éternel et sans principe, il n'est pas proprement à lui-même la cause de son existence. Il ne s'engendre pas lui-même. » « Rien en lui n'est fait. Car ce qui, n'étant pas Dieu, est fait Dieu, ne l'est pas : ce qui n'est pas fait est éternel, ce qui est fait est corruptible. » En d'autres termes, pour parler avec Tertullien, « tout ce qui est en Dieu est naturel, incréé, puisque tout en lui est éternel, selon l'état de son être. S'il en était autrement, il y aurait en lui quelque chose d'adventice, d'étranger, et par là même de temporaire et d'incompatible avec l'éternité [4]. »

III. Ce sont là de belles maximes, et elles sont fécondes

1. Demutationem igitur admisit materia, et si ità est, statum æternitatis amisit.... sed æternitas amitti non potest, quia nisi amitti non possit, æternitas non est. Ergò nec demutationem potuit admisisse quia si æternitas est demutari nullo modo potest. Tert., *Adv. Herm.*, n. XII.

2. Tert., *ib.*, n. VII.

3. Theoph., *ad Aut.*, l. II, n. L. Dion. Al. ap. Eus. Præp. ev.

4. Θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἄναρχος ὤν. Tat.,

en conséquences dogmatiques, ainsi que nous le montrerons plus tard. Pour le moment, il ne nous reste qu'à signaler l'idée que nos docteurs se faisaient de l'éternité de Dieu.

Nous avons vu que Clément d'Alexandrie disait que Dieu est au-dessus du temps, comme du lieu, qu'il est en dehors du temps, *intemporel*, et que son vrai nom « Je suis celui qui suis, » exprime les trois termes de la durée. Novatien dit aussi que « ce qui est sans origine n'a pas de temps. » Origène, définissant l'éternité, semble faire abstraction de ce point de vue, et il se contente de dire qu'on appelle proprement éternel « ce qui n'a pas commencé d'être, et ce qui ne peut jamais cesser d'être ce qu'il est. » Mais Tertullien a réuni, ce semble, tout ce qu'on peut dire sur cette matière. « Quel est le caractère propre de Dieu, dit-il, si ce n'est l'éternité? Quelle est la condition de l'éternité, sinon d'avoir toujours été et de devoir être toujours par la prérogative incommunicable de n'avoir ni commencement ni fin? » Et ailleurs : « L'éternité n'a pas de temps. Elle est elle-même tout le temps. Ce qu'elle fait, elle ne peut le subir. Ce qui n'a pas d'origine n'a pas de durée. Si Dieu est vieux, il ne sera pas ; s'il est nouveau, il n'a pas été. La nouveauté témoigne d'un commencement, la vétusté indique une fin. Mais Dieu est aussi étranger au commencement et à la fin, qu'il l'est au temps, cette règle et cette mesure (littéralement, cet arbitre et ce mesureur) de l'un et de l'autre [1]. »

Orat., n. 4.—οὐκ αὐταίτιον, καὶ αὐτογένεθλον.... ἀλλ' ἀΐδιον καὶ ἄναρχον. *Const. ap.*, l. VI, c. XI. Ἢ γὰρ ἀγέννητόν τι, καὶ ἔστιν ἀΐδιον· ἢ γεννητὸν φθαρτόν ἐστι. Athen., *Leg.*, n. 19. — Omnia enim naturalia in Deo et ingenita esse debebunt, ut sint æterna, secundùm statum ipsius; ne obvenientia et extranea reputentur; ac per hoc temporalia et æternitatis aliena. Tertull., *Adv. Marc.*, l. I, c. XXII.

1. Non habet tempus. Nov., *de Trin.*, c. II. — Sempiternum vel æternum propriè dicitur quod neque initium ut esset habuit, neque cessare unquàm potest esse quod est. Orig., *de Princ.*, l. I, c. II, n. 11. — Quis enim aliud Dei census quàm æternitas? Quis aliud æternitatis status quàm semper fuisse et futurum esse ex prærogativâ nullius initii et nullius finis? Tertull., *Adv. Herm.*, c. IV. Non habet tempus æternitas. Omne enim tempus ipsa est : quod facit pati non potest. Caret ætate quod non licet nasci. Deus si est vetus, non erit ; si est novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur.

Nous nous arrêtons à ce passage. Sous une forme rude et étrange, il renferme tout ce qu'on peut dire de plus beau et de plus exact sur cette matière ; et nous ne connaissons rien qui exclue plus clairement de l'existence divine tout commencement, toute succession, toute mutabilité, toute fin ; ce qui est le vrai et sublime caractère de l'éternité.

Deus autem tàm alienus ab initio et fine est, quàm à tempore arbitro et metatore initii et finis. *Adv. Marc.*, l. I, c. VIII.

LIVRE SECOND.

Des attributs de Dieu, facultés et qualités ; ou de l'intelligence et de la volonté de Dieu.

CHAPITRE I.

Rapport entre les doctrines qui ont le plus exalté l'idée de la Divinité et celles qui l'abaissent le plus. Le dieu du gnosticisme et de Plotin. — Le Dieu du christianisme, être essentiellement doué d'intelligence et de volonté.

1. Lorsqu'on étudie avec attention l'histoire des pensées de l'esprit humain, on est frappé des points de contact qui se rencontrent dans les doctrines les plus opposées ; et l'on est étonné de voir comment on aboutit aux mêmes excès, soit en abaissant, soit en exagérant nos idées naturelles. Nous en avons une preuve bien remarquable dans des erreurs relatives au sujet qui nous occupe.

Sans doute, l'idée la plus basse qu'on puisse se faire de Dieu, c'est de le considérer comme une force aveugle, inintelligente, qui, sans conscience de sa personnalité et de son action, est le principe de toutes choses. Avoir cette idée de Dieu, c'est l'anéantir ; c'est de l'athéisme. Eh bien ! rien n'approche plus de cet excès que l'idée que se sont faite dans les premiers siècles du christianisme, de la première hypostase divine, ou de ce qu'il y a dans la Divinité de plus radical, de primitif, les philosophes qui ont prétendu pousser la conception du divin jusqu'à la dernière perfection. Voyez les néoplatoniciens et les gnostiques. Qu'est-ce que la première hypostase, le *un* de Plotin ? Qu'est-ce que le βυθός de la gnôse ? C'est pour eux, néanmoins, le Dieu véritable, le Dieu éternel. L'*intelligence*, l'*âme* ou le *Verbe*, les deux autres

hypostases, ou le *plérôme*, sont un épanchement, une émanation, un déploiement, une irradiation, que sais-je? une manifestation quelconque de la première cause, mais ne sont pas elle. Eh bien, encore une fois, que sait cette première cause, source de l'être et de la perfection absolue? A-t-elle conscience d'elle-même, et connaît-elle quelque chose hors d'elle? La pensée n'est pas chose assez simple, assez pure pour ce qui est au-dessus de l'être et de la raison. A-t-elle un vouloir? Aime-t-elle? Ce serait de l'indigence. Est-elle le principe volontaire de tout ce qui se produit et se meut? Mais ce serait la faire descendre de sa hauteur inaccessible dans la région du temps et de l'espace. Est-elle bonne? Non, disent les uns; elle est au-dessus du bien. Est-elle juste? Non, disent les autres; la justice est incompatible avec la bonté infinie. Gouverne-t-elle le monde? Tous répondent: Non; le monde n'est pas son empire; et si elle mêle parfois son action à celle des principes matériels, si elle lutte avec eux, cette lutte n'est jamais suivie d'une victoire complète. En vérité, comme dit Tertullien, autant vaudraient les dieux d'Épicure[1]!

Certes, il ne serait pas difficile de prouver qu'en exaltant ainsi la Divinité, ils la détruisent. Elle n'est pas proprement éternelle, puisqu'en elle tout n'est pas éternel et qu'elle passe successivement d'un état à un autre. Elle n'est pas immense, puisqu'elle est infiniment éloignée de tout ce qui est produit dans le temps et dans l'espace. Elle n'est pas simple, puisque d'elle émanent les autres êtres. Elle ne peut pas même rester dans sa hauteur inaccessible; elle en descend, elle en dégénère sans cesse par des émanations de plus en plus imparfaites.

II. Telle est la Divinité de la gnôse et du mysticisme phi-

1. Valentinianorum Deus ad summas tegulas habitat. Hunc substantialiter quidem αἰῶνα τέλειον appellant, personaliter verò προαρχὴν et τὴν ἀρχὴν etiam *Bython* : quod in sublimibus habitanti minimè congruebat. — Sit itaque *Bythos* iste, infinitis retrò ævis, in maximâ et altissimâ quiete, in otio plurimo, placidæ et, ut ità dixerim, stupentis divinitatis, qualem jussit Epicurus. Tertull., *Adv. Val.*, n. VII.

losophique. Mais le christianisme a annoncé au monde une Diviuité bien différente. Le Dieu des chrétiens n'est pas un être indéterminé, impersonnel, qui n'a conscience ni de lui-même, ni de ses opérations, qui ne sait, qui ne veut, qui ne fait rien. Il est le Dieu créateur, le Dieu providence, le Dieu législateur, le Dieu juge suprême de l'homme. Éternel, immeuse, infini, tout-puissant, il est en même temps un Dieu vivant, actif, un Dieu moral, un Dieu saint, bon et juste; c'est-à-dire qu'il est intelligence, qu'il est volonté et qu'il a la conscience parfaite de ses pensées, de sa volonté, de ses opérations et de tout son être.

Aussi ne nous attacherons-nous pas à rapporter les témoignages qui établissent que le Dieu que l'Église primitive adorait est un être essentiellement doué d'intelligence et de volonté. Il faudrait transcrire tous les monuments théologiques de l'antiquité; et ce serait sans raison : car, d'un côté, les preuves de l'existence de Dieu que nous avons empruutées aux anciens docteurs tendent toutes à prouver qu'il existe un être intelligent, sage, auteur du monde et de l'homme; de l'autre, tout ce que nous allons dire dans le cours de ce livre a pour objet de confirmer et de développer cette importante vérité.

CHAPITRE II.

De l'intelligence divine. — Dieu connaît tout ce qui est. — Il pénètre le secret des cœurs. — Usage que les chrétiens faisaient du dogme de l'omniscience de Dieu.

Il faudrait n'avoir aucune connaissauce des Écritures, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament, pour ne pas savoir qu'elles enseignent avec un concert admirable que Dieu se connaît lui-même et tout ce qui est hors de lui. « *Comme le Père me connaît, ainsi je connais le Père,* dit Jésus-Christ. *Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils voudra*

le révéler » Et dans le même sens, saint Paul disait : « *Personne ne connaît ce qui est en Dieu, que l'Esprit de Dieu qui est en lui* » (Joann. x, 15; Matth. xi, 17; I. Cor. ii, 11.) Ainsi, quoi qu'on veuille entendre par le Fils et par l'Esprit, Dieu se connaît par tout ce qu'il est, et il connaît tout ce qui est en lui. Mais il ne connaît pas moins ce qui est hors de lui; et depuis la Genèse jusqu'à l'Apocalypse, nous trouvons, dans nos livres sacrés une série non interrompue de témoignages à cet égard.

Dieu a vu tout ce qu'il avait fait, et il l'a trouvé bon (Gen. i). *Il a donné un temps aux ténèbres, et il considère la fin de toutes choses* (Job, xxviii, 11). *Il voit les limites du monde, et il regarde tout ce qui est sous le ciel* (Ib. 24). *Il considère nos voies, il compte tous nos pas* (xxxi, 4). *Ses yeux sont sur le pauvre et sur le juste* (Ps. x, xxxiii, l). *Ils s'étendent sur tous les lieux* (Prov. xxv, 1). *Il connaît les oiseaux du ciel, et il les nourrit* (Ps. xlix; Matth. vi, 26). Pas un ne lui échappe et *ne tombe à terre sans sa permission* (Matth. x, 29, 30); *les cheveux même de notre tête sont comptés* (Luc, xii, 6). *Il n'est aucune créature qui lui soit invisible; tout est à nu et découvert à ses yeux* (Heb. iv, 13).

L'homme qui pèche, parce qu'il est dans les ténèbres, croit échapper à ses regards. L'insensé! il ignore que l'œil de Dieu voit tout, que *ses yeux sont plus éclatants que le soleil* (Eccl. xxiii, 25) et qu'ils pénètrent le cœur de l'homme jusque dans ses parties les plus cachées. Car, telle est la différence qui existe entre Dieu et l'homme. L'homme voit ce qui est au dehors, Dieu *voit le cœur, il le sonde*, il en connaît les secrets, ainsi que toutes les pensées de nos esprits (1 Reg. xvi, 7; Ps. vii, xliii; 1 Paral. xxviii, 9), et l'un de ses titres le plus souvent répétés dans les Écritures est celui de *scrutateur des reins et des cœurs* (Ps. vii, 10; Jér. xi, 20, xvii, 10; Apoc. ii, 23). En un mot, Dieu *connaît toutes choses*: la vanité des hommes, leurs iniquités, leurs fautes, comme leurs vertus et leurs prières (Ps. cxxxviii, 5; Baruch, iii, 32; Job, xi, 11, xiv, 17; Ps. lxviii, 6, etc.); et dans

les livres de Job, des Proverbes, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique et de Baruch, sans parler des autres, il est représenté comme possédant en lui-même toute science, toute intelligence, toute sagesse, et comme en étant la source infinie (Job, XXVIII; Prov. VIII; Sap. VII; Eccl. I; Baruch, III, etc.).

Devant de semblables témoignages, il serait bien étrange que les premiers chrétiens n'eussent pas eu une foi parfaite à l'omniscience de Dieu! Aussi la trouvons-nous exprimée dans tous les monuments de l'antiquité ecclésiastique, et ne sommes-nous embarrassés que par le choix qu'il nous faut faire parmi les nombreux témoignages qui s'y rencontrent. C'est là une de ces vérités que les pasteurs rappelaient constamment aux fidèles et que les fidèles aimaient également à professer. « Tout est près de Dieu, dit saint Clément de Rome, tout est en sa présence, et rien n'échappe à son conseil. » « Le gnostique, dit Clément d'Alexandrie, est persuadé que Dieu sait, qu'il entend tout, et non pas seulement la voix, mais encore la pensée. » Il se sert ailleurs de cette doctrine de l'omniscience de Dieu comme d'un principe certain pour établir que c'est de lui que vient la philosophie, et il ajoute, à cette fin, que Dieu voit les choses singulières et chaque objet en particulier[1].

II. Du reste, et conformément à l'esprit si pratique du christianisme, les Pères de l'Église s'attachaient principalement à considérer la science divine dans ses rapports avec notre vie morale; et, à cause de cela, ils revenaient sans cesse sur cette vérité, que rien n'est caché à Dieu, même de ce qui s'accomplit dans les ténèbres, qu'il pénètre toutes nos pensées, tous les secrets de nos cœurs, et ils l'exprimaient chacun, selon son génie et la nature de ses ouvrages. « Rien n'est

1. Πάντα ἐνώπιον αὐτοῦ εἰσι, καὶ οὐδὲν λέληθε τὴν βουλὴν αὐτοῦ. *Ad Cor.*, I, *Epist.*, n. XXVII, XXVIII et XXIX. — Πέπεισθαι γὰρ εἰδέναι πάντα τὸν θεὸν καὶ ἐπαΐειν οὐχ ὅτι τῆς φωνῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐννοίας. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. VII, p.º 852. — Κινδυνεύουσι τοίουν οἱ φάσκοντες μὴ θεόθεν φιλοσοφίαν δεῦρο ἥκειν. ἀδύνατον εἶναι λέγειν πάντα τὰ ἐπὶ μέρους γινώσκειν τὸν Θεόν, μηδὲ μὴν πάντων εἶναι τῶν καλῶν αἴτιον, κἂν τῶν ἐπὶ μέρους ἕκαστος αὐτῶν τυγχάνῃ, κ. τ. λ. *Ibid.*, l. VI, n. XVII, p. 821.

caché au Seigneur, disait saint Ignace martyr ; nos secrets sont près de lui. » « Dieu regarde toutes choses, disait dans le même sens, saint Polycarpe, et rien ne lui est caché, ni des raisonnements, ni des pensées, ni des secrets du cœur. » Nous trouvons la même pensée exprimée presque dans les mêmes termes dans la seconde épître attribuée à saint Clément de Rome ; et saint Cyprien, l'employant dans un de ses livres le plus énergiquement écrits pour faire rentrer en eux-mêmes les chrétiens qui étaient tombés dans la persécution, disait : « Dieu regarde les choses cachées, il considère ce qui est secret. Il voit les cœurs de chacun, et il jugera non pas seulement nos actions, mais nos paroles et nos pensées ; car il voit et les pensées et les volontés conçues dans les ténèbres d'un cœur encore fermé[1]. »

C'était là une de ces doctrines certaines que les apologistes de la religion exposaient le plus souvent à leurs adversaires et dont ils se glorifiaient le plus volontiers. Car, comment pouvait-on, avec quelque apparence de justice, accuser des plus grands crimes, et même ne pas admirer, des hommes qui « regardaient le Dieu inengendré et ineffable comme le témoin de toutes leurs pensées et de toutes leurs actions ; » des hommes qui professaient que rien « de ce qui était bien ou mal n'échappait à Dieu, qu'il était présent à tout ce qu'ils pensaient, à tout ce qu'ils disaient, la nuit comme le jour, et qu'étant tout entier lumière, il voyait sans cesse ce qu'il y avait de plus caché dans leurs cœurs ; » qui, enfin, tenaient pour certain que « Dieu suffit à tout, qu'il voit toutes les pensées des créatures, qu'il entend toutes leurs priè-

1. Οὐδὲν λανθάνει τὸν Κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν. S. Ign., *ad Eph.*, n. XV. — Πάντα ἡμῶν σκοπεῖται, καὶ λέληθεν αὐτὸν οὐδὲν, οὔτε λογισμῶν, οὔτε τι τῶν κρυπτῶν τῆς καρδίας. Polyc., *ep. ad Phil.*, IV-V ; cf. Clem. R. *ep.* II, n. IX. — Perspicit ille abdita, et secreta atque occulta considerat... videt ille corda et pectora singulorum, et judicaturus est non tantùm de factis, sed et de verbis et de cogitationibus nostris : omnium mentes voluntatesque conceptas in ipsis adhùc clausi pectoris latebris intuetur. S. Cyp., *de Lapsis*.

res, et qui faisaient toutes choses comme étant sans cesse sous ses yeux et en sa présence [1] ? »

Mais tandis que les chrétiens se glorifiaient de cette croyance, les païens en faisaient à la religion naissante un sujet de reproches. « Quel est ce Dieu, disaient-ils, que les chrétiens ne peuvent ni montrer aux autres, ni voir eux-mêmes; qui s'informe si scrupuleusement des mœurs, des actions, des paroles, des plus secrètes pensées de tous les hommes; qui va partout, est présent à tout; fâcheux, inquiet, curieux jusqu'à l'impudence, puisqu'il est témoin de ce qui se fait dans tous les lieux? Mais, occupé qu'il est de tout l'univers, comment pourrait-il suffire à tous ses détails? ou, partagé entre tous ces détails, comment pourrait-il veiller sur l'ensemble de l'univers [2] ? » Certes, il n'était pas difficile aux défenseurs du christianisme de réfuter ces objections. Ils le faisaient, en s'appuyant tantôt sur l'immensité divine qui, rendant Dieu présent partout, ne lui permet pas de rien ignorer ; tantôt sur la simplicité absolue de sa nature qui fait qu'il est tout lumière, tout intelligence, tout œil, tout ouïe; et en observant qu'il est la source infinie de la lumière, et que par là il éclaire tout, même les ténèbres de notre cœur [3].

1. Θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄῤῥητον μάρτυρα ἔχοντες τῶν τε λογισμῶν καὶ τῶν πράξεων, S. Just., *ap.* II, n. 12, v. et. *apol.* I, n. 15. — Ἐπεὶ δὲ ἐφεστηκέναι μὲν οἷς ἐννοοῦμεν, οἷς λαλοῦμεν, καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν τὸν Θεὸν οἴδαμεν, πάντα δὲ φῶς αὐτὸν ὄντα, καὶ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν ὁρᾷν. Athen., *Leg.*, n. 31, v. et. n. 13.— Καὶ ὡς μόνῳ (Θεῷ) διαρκεῖν δυναμένῳ ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ἐφορᾷν τοὺς πάντων λογισμούς, καὶ ἀκούειν τὰς πάντων εὐχάς· τὰς εὐχάς ἐκείνῳ ἀναπέμποντες καὶ ὡς ἐπὶ ἀκροατοῦ τῶν λεγομένων. Orig., *c. Cels.*, l. IV, n. 26.

2. At etiam christiani, quænam monstra, quæ portenta confingunt? Deum illum suum quem nec ostendere possunt, nec videre, in omnium mores, actus omnium, verba deniquè et occultas cogitationes diligenter inquirere? discurrentem scilicet atque ubiquè præsentem : molestum illum volunt, inquietum, impudenter etiam curiosum; siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererat. Cùm nec singulis inservire possit, per universa districtus, nec universis sufficere in singulis occupatus. Min. Fel., *Octav.*, n. x.

3. Undè enim Deus longè est, cùm omnia cœlestia, terrenaque Deo plena sint? ubique non tantùm nobis proximus sed infusus est. *Ibid.*, n. xxxii. Ἢ οὐχὶ πάντη εἰς τὸ βάθος τῆς ψυχῆς ἁπάσης τὸ φῶς τῆς δυνάμεως ἐκλάμπει, κ. τ. λ. Cl. Al., *Strom.*, l. VII, n. vi, p. 853.

D'ailleurs, ils ne négligeaient rien pour persuader à leurs adversaires une doctrine si utile. Les uns rappelaient les enseignements des livres saints à cet égard [1]. Les autres alléguaient des passages empruntés aux philosophes les plus célèbres; et Clément d'Alexandrie nous a conservé, à ce sujet, cette belle parole de Thalès, auquel on demandait si l'homme pouvait cacher quelque chose à Dieu : « Comment le pourrait-il, puisqu'il ne peut lui cacher même sa pensée [2]? » Puis, pour la rendre plus plausible, ils disaient que c'est par une force inexplicable que Dieu atteint les sentiments intimes de l'âme, et que nos pensées et nos desseins ont leur voix que la conscience transmet à Dieu [3].

III. Cette doctrine étant si certaine et si importante, il n'est pas étonnant que les Pères en aient fait le plus grand usage! Ils s'en servaient constamment dans leurs discours aux fidèles, pour les engager à conserver leur âme pure de toute faute, à expier celles qu'ils auraient pu commettre, et à adresser à Dieu leurs prières avec l'attention et le respect qui sont dus à sa sainteté infinie [4]. Dans leurs traités contre les hérétiques, ils s'appuyaient sur cette vérité, tantôt pour montrer la grandeur incompréhensible de Dieu, tantôt pour justifier certains dogmes en particulier, et entre autres celui de la résurrection, établissant qu'aucun des éléments qui composent nos corps, quelques transformations qu'ils subissent après la vie, ne saurait échapper à l'intelligence divine [5]. Enfin, comme nous le disions plus haut, ils s'en servaient dans leurs apologies pour se justifier contre les accusations qui étaient portées contre eux ; et puis, entraînés par

1. V. S. Cypr., *Testim.*, l. III, LVI.
2. Καὶ πῶς, εἶπεν, ὅς γε οὐδὲ διανοούμενος; *Strom.*, l. V, n. XIV, p. 704.
3. Τοῦ συνειδότος ἐπαφωμένη τῆς ψυχῆς δύναμις, δυνάμει τῇ ἀῤῥήτῳ καὶ ἄνευ τῆς αἰσθητῆς ἀκοῆς, ἅμα νοήματι πάντα γινώσκει. — Τί δ'; οὐχὶ καὶ αἱ προαιρέσεις φθάνουσι πρὸς τὸν Θεὸν, προϊεῖσαι τὴν φωνὴν τὴν ἑαυτῶν; οὐχὶ δὲ καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως πορθμεύονται. κ. τ. λ. Cl. Al., *Strom.*, l. VII, n. VI, p. 852.
4. Orig., *de Orat.*, n. 8.
5. S. Iren., l. IV, c. XIX, 2. Athen., *de Res. Mort.*, n. 2.

un noble sentiment, après avoir réfuté la calomnie, ils la dédaignaient parce qu'ils savaient que Dieu voit toutes choses et qu'il leur rendrait justice [1].

D'ailleurs, il ne leur était pas difficile de montrer que rien n'est plus utile à la société que les enseignements du christianisme; que rien n'est plus propre à effrayer les méchants, qui peuvent bien échapper à la vindicte des lois humaines, mais non aux yeux et à la justice d'un Dieu qui connaît et pénètre toutes choses. Et c'est avec raison qu'Origène disait, d'un côté, qu'il n'y a pas de doctrine qui puisse plus efficacement engager les hommes à bien vivre que cette croyance que le Dieu suprême voit toutes nos paroles, toutes nos actions, toutes nos pensées; et, d'un autre côté, que, pour quiconque a les yeux de l'âme éclairés, il n'y a pas d'autre religion digne de la Divinité que celle qui nous apprend à tenir notre esprit sans cesse attentif à l'auteur de toutes choses, à lui adresser nos prières, et à faire toutes nos actions comme sous les yeux d'un Dieu qui pénètre jusqu'à l'intérieur de nos pensées [2].

1. S. Just., *Apol.* I, n. 15. Athen., *Leg.*, n. 31, etc. Ἀλλ' οὐ φροντίζομεν, ἐπεὶ Θεὸν τῶν πάντων ἐπόπτην δίκαιον οἴδαμεν. S. Just., *Apol.* II, n. 12.

2. Sed quanta auctoritas legum humanarum cùm illas et evadere homini contingat plerumque in admissis delitescenti, et aliquandò contemnere ex involuntate vel necessitate delinquenti.... — Enimverò nos qui sub Deo omnium spiculatore dispungimur, quique æternam ab eo pœnam providemus, meritò soli innocentiæ occurrimus, et pro scientiæ plenitudine et pro latebrarum difficultate, et pro magnitudine cruciatûs, non diuturni, verùm sempiterni, eum timentes quem timebit et ipse qui timentes judicat, Deum, non proconsulem timentes. Tert. *Ap.* XLV. — Καὶ τίς ἂν ἄλλος λόγος ἐπιστρεφέστερον προσάγοι τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν τῷ εὖ ζῆν, ὡς ἡ πίστις ἢ ἡ διάληψις περὶ τοῦ πάντ' ἐφορᾷν τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεὸν τὰ ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα καὶ πραττόμενα, ἀλλὰ καὶ λογιζόμενα; Orig., c. *Cels.*, l. IV, n. 53. — Οὐδεὶς γὰρ βλέπων τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς ἄλλῳ τρόπῳ σέβει τὸ θεῖον, κ. τ. λ. *Ib.*, l. VI, n. 51.

CHAPITRE III.

De l'intelligence divine. — La prescience. — Croyance générale de l'Église primitive. — Elle est un attribut essentiel à Dieu. — Ses preuves.

I. Comme l'Église a toujours cru que Dieu connaît tout ce qui est, toujours elle a cru qu'il connaît tout ce qui sera. La prescience, ou la connaissance certaine des choses futures, est trop étroitement liée en Dieu à sa qualité d'intelligence créatrice et ordonnatrice du monde, à son immutabilité naturelle, elle est d'ailleurs trop clairement enseignée dans les saintes Écritures [1], et les prédictions prophétiques la présupposent trop nécessairement, pour qu'elle ait été jamais, je ne dis pas l'objet d'une contestation, mais du moindre doute, chez les orthodoxes. Cela est si vrai, qu'ils ne pensaient même pas que les juifs, tout prévenus qu'ils étaient, et quelques conséquences qu'ils eussent d'ailleurs à redouter de cette vérité, pussent la nier [2].

Que dis-je? Dans toutes les communions, dans toutes les sectes chrétiennes des premiers siècles, la prescience était regardée comme un attribut essentiel à la Divinité. C'est un des principes sur lesquels les marcionites s'appuyaient pour prouver que le Dieu bon ne pouvait avoir permis le mal [3]. Loin de contester ce principe, les catholiques l'établissaient de leur côté; et, pour justifier le Créateur, que ces sectaires accusaient d'ignorance, ils leur disaient que leur prétention était insoutenable; qu'avouer que le Créateur est Dieu, c'était avouer qu'il prévoyait l'avenir, parce que la prescience est un des caractères propres de la Divinité [4]. Ils faisaient plus :

1. Dan., XIII, 42. Sap., VIII, 8. Eccl., XIII, 42, etc.

2. Οὐδεὶς γὰρ ὑμῶν, ὡς νομίζω, τολμήσει εἰπεῖν ὅτι μὴ καὶ προγνώστης τῶν γίνεσθαι μελλόντων ἦν καί ἐστιν ὁ Θεός. S. Just., *Dial.*, n. 16.

3. Si Deus bonus et præscius futuri et avertendi mali potens, cur hominem... passus est labi de obsequio legis in mortem? Ap. Tertull., *Adv. Marc.*, l. II, c. v.

4. Nemo enim te sustinebit improvidentiam ascribens Deo ei, quem Deum non negans, confiteris et providum : hæc enim illi propria divinitas constat. *Id.*, *ibid.*, l. II, c. XXIV.

ils profitaient du même principe pour renverser le système de leurs adversaires. Ainsi saint Irénée, pour prouver que le βύθος, ou le Dieu suprême du gnosticisme, ne pouvait être étranger à ce qui devait se passer dans le monde matériel, disait que, s'il y était étranger, c'est parce qu'il l'ignorerait, et que s'il l'ignorait, il ne serait pas Dieu, puisqu'il n'aurait pas la prescience de toutes choses [1].

Tertullien s'en servait pour justifier une des règles d'interprétation de l'Écriture, que ces sectaires repoussaient, et qui est fondée sur ce que, à cause de l'infaillibilité de l'événement, ce qui doit arriver est représenté dans ces saints livres comme étant déjà accompli [2]. D'ailleurs, en traitaut, dans la troisième partie de cet ouvrage, des preuves par lesquelles les anciens docteurs démontraient la divinité de la religion, nous verrons qu'ils s'appuyaient tous sur ce principe établi dans les livres saints, que le Dieu véritable peut seul prévoir l'avenir ; ce que le même Tertullien exprime en ces quelques mots : « La vérité de la prédiction est une preuve évidente de divinité [3]. »

II. Mais peut-être faut-il rapporter ici des témoignages directs de la foi de l'ancieune Église, relativement à l'existence et à l'infaillibilité de la prescience divine? Nous allons en produire quelques-uns qui se rattachent aux pratiques les plus communes chez les premiers fidèles. Clément d'Alexandrie, voulant prouver dans ses *Stromates* que Dieu n'a pas besoin de prières vocales, comme les hommes ont besoin d'interprètes, dit « qu'étant intelligent, Dieu entend notre intel-

1. Et siquidem ignorante, jam non omnium erit præscius Deus. S. Iren., l. II, c. III.

2. Duas causas prophetici eloquii allego agnoscendas abhinc adversariis nostris, unam quà futura interdùm pro jam transactis enuntiantur.... Tert., *Adv. Marc.*, l. III, c. v. Providens enim Scriptura divina pro factis dicit quæ futura sunt et pro perfectis dicit quæ futura habet, quæ sine dubitatione ventura sunt. Novat., *de Trin.*, c, XXVIII. v. et. S. Just., *Apol.* I, n. 42.

3. Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia Dii estis vos. Is., c. XLI, 37. — Idoneum testimonium divinitatis, veritas divinationis. Tertull., *Apol.* XX.

ligence, que notre pensée lui dit ce qu'exprime notre parole, et qu'il savait, même avant la création, que cette pensée devait nous venir dans l'esprit [1]. Car il ne faut pas croire que Dieu connaisse les cœurs, et qu'il conjecture la connaissance qu'il en a par les mouvements de l'âme, comme nous le faisons, nous hommes, ou qu'il l'acquière par l'événement; il serait ridicule de le penser. » Puis, prenant de là occasion d'expliquer cette parole de l'Écriture : *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et il vit que cela était bon,* il ajoute : « Ce n'est pas comme un architecte qui loue son ouvrage après l'avoir fait, que Dieu a dit que la lumière était bonne après l'avoir faite et l'avoir vue. Mais avant de la créer, sachant ce qu'elle devait être, il a loué ce que dans sa puissance il faisait bon par un décret éternel, et ce que son opération devait faire bon en réalité [2]. » C'est-à-dire que Dieu, connaissant de toute éternité comme bonne la lumière qu'il voulait produire par sa puissance, et voulant de toute éternité la créer, il la louait de toute éternité comme bonne, quoiqu'elle ne fût pas encore.

Traitant aussi de la prière, Origène explique par la prescience divine comment ce n'est pas chose inutile d'adresser à Dieu des demandes, quoique les décrets de la Providence soient immuables. « Dieu, dit-il, voyait bien avant la création et la constitution du monde quels seraient les mouvements divers de notre libre arbitre, et il a ordonné, en conséquence, et ce qui devait y correspondre du côté de sa providence, et ce qui devait arriver selon l'enchainement des choses futures. Si donc il est conforme à la raison que Dieu ordonne par sa providence les choses selon qu'il convient

1. Ἣν καὶ πρὸ τῆς δημιουργίας εἰς νόησιν ἥξουσαν ἠπίστατο. κ. τ. λ. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. VII, p. 856.

2. Καρδιογνώστην γὰρ τὸν Θεὸν παρειλήφαμεν, οὐκ ἐκ κινήματος ψυχῆς τεκμαιρόμενον, καθάπερ ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι· ἀλλ' οὐδὲ ἐκ τοῦ ἀποβαίνοντος.....· ὁ δέ, καὶ πρὶν ἢ ποιῆσαι, οἷον ἔσται εἰδώς, τοῦτο ἐπῄνεσεν ὃ ἐγένετο, δυνάμει ποιοῦντος καλὸν ἄνωθεν διὰ τῆς ἀνάρχου προθέσεως τὸ ἐσόμενον ἐνεργείᾳ καλόν· αὐτίκα τὸ ἐσόμενον, ἤδη προεῖπεν εἶναι καλόν, τῆς φράσεως ὑπερβατῷ κρυψάσης τὴν ἀλήθειαν. l. VI, n. XII, p. 790-791.

aux mérites de chacun, et que Dieu prévoie comment chacun doit prier, c'est-à-dire avec quelle foi, avec quels sentiments et de quelle manière, n'est-il pas digne de cette Providence de disposer les choses de telle sorte qu'on puisse lui prêter ce langage : Celui-ci qui prie assidûment, je l'exaucerai à cause de la prière qu'il fera ; celui-là, je ne l'exaucerai pas, ou parce qu'il est indigne d'être exaucé, ou parce qu'il demandera des choses qu'il ne convient ni à lui de demander, ni à moi de donner. Quant à cet autre, à cause de sa prière, quelque peu de valeur qu'elle ait en elle-même, je l'exaucerai, et bien au-dessus de tout ce qu'il peut désirer et comprendre. » « C'est en ce sens, poursuit le célèbre Alexandrin, que parle celui qui a ordonné toutes choses ; et l'on voit aisément qu'envisagée de cette manière, la prière n'est pas inutile, et que les desseins de Dieu ne sont pas temporellement changés par la prière ; mais, en demeurant immuables, ils sont subordonnés à la prière elle-même [1]. » Ces considérations sont justes et solides, pourvu qu'elles soient renfermées dans de certaines bornes. Nous verrons ailleurs qu'Origène en a abusé, et qu'au lieu d'attribuer à Dieu une pleine indépendance dans les décrets de sa providence, il en a enchaîné l'ordre tout entier aux futures dispositions des créatures libres [2].

III. Quel que soit cet abus, quelque imparfaite ou même quelque erronée que soit la manière dont Origène a conçu le plan général du monde, surtout dans l'ordre surnaturel, il est certain que les preuves qu'il a données, dans ses ouvrages, de la prescience divine, sont très-solides. Il fait observer avec raison, dans son commentaire sur la Genèse, qu'alors même que nous n'aurions pas, pour nous convaincre de cette vérité, l'autorité des Écritures, nous ne saurions en douter ;

1. Εἰ τοίνυν τὸ ἑκάστου ἐφ' ἡμῖν αὐτῷ ἔγνωσται καὶ διὰ τοῦτο προεωραμένον αὐτῷ, διατάττεται ἀπὸ τῆς προνοίας τὸ κατ' ἀξίαν παντὶ τὸ εὔλογον· καὶ τὸ τί εὔξηται· ποίαν διάθεσιν ἔχων ὁ δεῖνα οὕτως πιστεύων· καὶ τί βουλόμενος αὐτῷ γίνεσθαι προκατείληπται· οὗ προκαταληφθέντος, καὶ τοιοῦτόν τι ἀκολούθως ἐν τῇ διατάξει τετάξεται ὅτι τοῦδε μὲν ἐπακούσομαι συνετῶς εὐξομένου, δι' αὐτὴν τὴν εὐχὴν ἣν εὔξεται· κ. τ. λ. Orig., *de Orat.*, n. 6. Op., t. I, p. 207, etc.

2. *De Princip.*, l. III, c. I, n. 16, 17, etc.

que « quiconque entend bien la puissance de l'intelligence divine conclurait sa prescience de la seule notion de Dieu, » et, comme il parle ailleurs, que « celui qui ne l'admettrait pas méconnaîtrait par cela même l'infinité de l'intelligence suprême. » Puis il ajoute que, si l'on a besoin de témoignages empruntés aux livres saints, ils sont innombrables. Il allègue les belles paroles de la prière de Susanne : *O Dieu éternel, qui connaissez les choses secrètes, vous qui connaissez toutes choses avant qu'elles soient, vous savez qu'ils portent contre moi un faux témoignage* (Dan., XIII, 43). Il rapporte ensuite des prophéties empruntées au livre des Rois (III Reg., c. XII, 32 ; XIII, 1), à Isaïe (c. XLV, 1), à Daniel (Dan., VIII, 9), aux évangélistes (Luc, XXI, 20) ; il les rapproche de leur accomplissement, et il conclut avec raison qu'on peut en tirer des arguments décisifs en faveur de la prescience divine [1].

Ces preuves de la prescience empruntées aux livres saints sont communes chez les docteurs chrétiens des premiers siècles. Comme ils croyaient tous aux prophéties, tous faisaient équivalemment ce raisonnement de l'auteur des homélies faussement attribuées à saint Clément, pape. « Si Adam, si Moïse, qui n'étaient que des créatures et des hommes, prédisaient les choses futures, combien plus les connaissait le Dieu qui les a créés et les inspirait [2] ? » Nous ne pouvons passer ici sous silence le beau mot de Tertullien, quoiqu'il soit cité partout : « Que dirai-je de la prescience de Dieu, qui a autant de témoins qu'elle a produit de prophètes [3] ? » D'ail-

1. Ὅτι μὲν οὖν ἕκαστον τῶν ἐσομένων πρὸ πολλοῦ οἶδεν ὁ Θεὸς γενησόμενον, καὶ χωρὶς μὲν γραφῆς αὐτόθεν ἐκ τῆς ἐννοίας τῆς περὶ Θεοῦ, δῆλον τῷ συνιέντι ἀξίωμα δυνάμεως τοῦ Θεοῦ. *Comm. in Gen.*, n. 3. Opp., t. II, p. 6, 7. — n. 4, p. 7, 8, — Πάντα γὰρ ταῦτα σημεῖά ἐστι τῆς τοῦ Θεοῦ προγνώσεως. *Ibid.* Τὸ μὲν οὖν λέγειν, οὐ προγνώσεται, ἀγνοοῦντός ἐστι τὸν ἐπὶ πᾶσι νοῦν, καὶ μεγαλωσύνην Θεοῦ. In Ep. ad Rom., *Comm.*, l. I, 3, n. III, Opp., t. IV, p. 463.

2. *Hom.* Clem. II, n. L. — *Hom.*, III, n. XLIII, XLIV.

3. De præscientia verò quid dicam? quæ tantos habet testes, quantos fecit prophetas? Quanquàm quis præscientiæ titulus in omnium auctore, quâ universa utiquè disponendo præsciit et præsciendo disposuit. *Adv. Marc.*, l. II, c. V.

leurs, Tertullien ajoute une considération qui n'est pas à négliger. Il l'emprunte au titre de créateur et d'ordonnateur suprême. « Dieu, dit-il, a prévu toutes choses en les disposant, et, en les prévoyant, il les a disposées. » Rien ne manque donc aux démonstrations que l'antiquité ecclésiastique nous a laissées de la prescience divine. En fait de preuves rationnelles, c'est l'excellence de la nature et de l'intelligence de Dieu, c'est sa qualité de créateur et d'ordonnateur de toutes choses ; et pour les preuves d'autorité, ce sont les enseignements directs des livres saints et les oracles des prophètes manifestement accomplis ; de sorte que les théologiens modernes n'ont rien à ajouter à ce qui a été dit, à cet égard, dès les premiers siècles.

CHAPITRE IV.

De la prescience divine. — Exposition des difficultés opposées au dogme de la prescience. — Réfutation de ces difficultés. — Idée véritable de la prescience. — Elle ne nuit pas au libre arbitre. — Elle ne favorise pas l'argument paresseux.

I. Dans les premiers temps du christianisme, et on le voit encore aujourd'hui, une philosophie étroite, ne pouvant concilier ensemble la prescience divine et la liberté humaine, prit le parti de contester l'existence de cet attribut divin, par ce motif que, la prescience étant infaillible, tout ce qu'elle avait prévu devait nécessairement arriver, et que par là tous les droits de notre nature libre étaient violés. On tirait aussi de cette infaillibilité le raisonnement populaire appelé l'argument paresseux, et qui consiste à dire que, tout étant déterminé, c'est en vain que nous prétendrions changer notre avenir ; d'où il suit que nous devons nous abstenir de tout effort, de tout travail, et nous abandonner aveuglément à notre destinée [1]. Mais ces difficultés fournissaient aux écrivains chrétiens l'occasion de mettre dans son vrai jour la doctrine

1. V. Orig., *ub. sup.*, n. 5. Opp., t. II, p. 9. — *C. Cels.*, l. I, n. 20.

thodoxe, et de montrer en même temps la subtilité et la vigueur de leur esprit.

II. « Premièrement, disaient-ils, parce que rien n'est sans cause dans l'univers, Dieu, avant même qu'il existe, embrasse dans sa pensée tout ce qui est futur. Il voit que, si tel fait se produit, tel autre fait en sera la conséquence; et ainsi il connaît l'ensemble de tout ce qui doit être; mais il n'est pas la cause immédiate pour laquelle telle ou telle chose arrive de telle ou telle manière. Tout de même que si vous voyez un homme se précipiter ou par témérité, ou par maladresse, vous n'êtes pas la cause de sa chute; ainsi il faut croire que Dieu, tout en prévoyant quel doit être chacun, prévoit les causes pour lesquelles il sera tel et qu'il connaît par là ce qu'il doit faire de bien et de mal [1]. » En d'autres termes, Dieu, en prévoyant les choses futures, les voit telles qu'elles seront et avec leurs causes immédiates : si elles sont nécessaires, il les voit nécessaires; si elles sont libres, il les voit libres. Sa prévision, qui embrasse cet ordre et cet enchaînement, est comme la vue d'un fait qui s'accomplit sous nos yeux; elle n'est pas la cause immédiate du fait lui-même. Elle ne le nécessite donc pas.

Secondement, « loin que la prescience divine soit la cause des choses futures, il est plus vrai de dire que ce sont les choses futures qui sont causes de la prescience que Dieu en a; car Dieu n'est pas le principe du péché en celui qu'il prévoit devoir pécher. Ce qui doit être ne doit donc pas être précisément parce qu'il a été prévu; mais il est prévu, parce qu'il doit être [2]. Et ici, il faut faire une distinction qui ne laisse

1. Πρὸς οὓς λεκτέον, ὅτι ἐπιβάλλων ὁ Θεὸς τῇ ἀρχῇ τῆς κοσμοποιίας, οὐδενὸς ἀναιτίως γινομένου, ἐπιπορεύεται τῷ νῷ ἕκαστον τῶν ἐσομένων, ὁρῶν ὅτι ἐπεὶ τόδε γέγονε, τόδε ἕπεται· ἐὰν δὲ γένηται τόδε τὸ ἑπόμενον, τὸ δὲ ἀκολουθεῖ, οὗ ὑποστάντος, τόδε ἔσται· καὶ οὕτω μέχρι τέλους τῶν πραγμάτων ἐπιπορευθεὶς, οἶδεν ἃ ἔσται, οὐ πάντως ἑκάστῳ τῶν γινωσκομένων αἴτιος τοῦ αὐτὸ συμβῆναι τυγχάνων. Ὥσπερ γὰρ εἴ τις ὁρῶν τινα διὰ μὲν ἀμαθίαν προπετῆ... κ. τ. λ. Orig., *in Gen. Comm.*, n. 6, Opp., t. II, p. 10.

2. Καὶ εἰ χρὴ λέγειν, οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίαν γινομένων (οὐ γὰρ ἐφάπτεται τοῦ προεγνωσμένου ἁμαρτησομένου ὁ Θεὸς, ὅταν ἁμαρτάνῃ)· ἀλλὰ παραδοξότερον

plus subsister de difficulté. Quand on dit que ce que Dieu a prévu doit certainement arriver, ou l'ou entend que cela arrivera nécessairement, et qu'en aucune hypothèse il ne pourrait pas ne pas arriver, et en ce sens nous ne saurions l'admettre ; ou l'on entend que ce qui doit arriver, par le fait arrivera certainement, quoiqu'il eût pu en être autrement, et en ce sens nous l'admettons. Car, comme Dieu ne peut ni mentir ni se tromper, et qu'il connait également ce qui peut être ou ne pas être, il connait aussi ce qui sera et ce qui ne sera pas. C'est pourquoi on pourrait, nou sans raisou, attribuer ce langage à la prescience divine. Il peut certainement arriver qu'un tel homme fasse telle chose ; il peut également arriver qu'il ne la fasse pas ; mais moi, quoique l'une et l'autre de ces deux choses puisse avoir lieu, je sais quelle est celle qui sera [1]. » La certitude du fait futur en lui-même ne dépeud donc pas de la prescience divine. Ce fait ne serait pas moins certain, alors même qu'il ne serait pas prévu ; et la prévision qui lui est extriusèque ne saurait changer sa nature et le nécessiter, s'il est libre.

Cette idée de la prescience divine n'est pas arbitraire, c'est celle que nous en donnent les livres saints. En prédisaut, par exemple, la trahison et le châtiment de Judas, ils nous en montrent la cause dans la malice volontaire de son cœur. « *Il a subi ces châtiments*, dit le prophète, *parce qu'il ne s'est pas souvenu de faire miséricorde, parce qu'il a persécuté l'homme malheureux et délaissé. Il a aimé la malédiction, elle lui viendra; il n'a pas voulu de la bénédiction, elle s'éloignera de lui* (Ps. CIX). Il pouvait donc faire miséricorde,

μέν, ἀληθὲς δὲ ἐροῦμεν, τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν. Orig., *ibid.*, v. et. c. *Cels.*, l. II, n. 20.

1. Διαστολῆς δὲ δεῖται. Εἰ μὲν γὰρ τὸ πάντως ἔσται, οὕτω τις ἑρμηνεύει, ὡς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι τὸ προεγνωσμένον, οὐ δίδομεν αὐτῷ... εἰ δέ τις διηγήσεται τό, πάντως ἔσται, κατὰ τὸ σημαίνειν αὐτό, λέγων ὅτι ἔσται μὲν τάδε τινά, ἐνεδέχετο δὲ καὶ ἑτέρως γενέσθαι, τοῦτο ὡς ἀληθὲς συγχωροῦμεν. Τὸν μὲν γὰρ Θεὸν οὐκ ἐνδέχεται ψεύσασθαι· ἐνδέχεται δὲ περὶ τῶν ἐνδεχομένων γενέσθαι, καὶ μὴ γενέσθαι, φρονῆσαι τὸ γενέσθαι αὐτὰ καὶ τὸ μὴ γενέσθαι. κ. τ. λ. Orig., *ib.*, n. 6-7. p 10-11.

il pouvait ne pas persécuter celui qu'il a persécuté, il pouvait choisir la bénédiction ; et parce qu'il a trahi, au lieu de faire le bien qu'il pouvait choisir, il s'est rendu digne de tous les châtiments que lui a annoncés le prophète [1]. C'est pour rendre cette vérité plus sensible que, dans les saintes Écritures, Dieu exhorte souvent les hommes à la pénitence, comme s'il ignorait ce qui doit arriver. Ainsi il dit, dans Jérémie : *Peut-être écouteront-ils et feront-ils pénitence !* Certes, ce n'est pas que Dieu ignorât réellement ce qui devait arriver, mais il emprunte ce langage afin de nous faire entendre que nous avons également le pouvoir de nous incliner d'un côté ou d'un autre, et que la certitude de sa prescience ne nous imprime pas de nécessité [2]. »

III. Ainsi raisonne Origène, celui de tous les docteurs chrétiens, antérieurs au concile de Nicée, qui a le plus souvent traité le sujet qui nous occupe. Mais, pour les avoir moins développées, ses prédécesseurs ou ses contemporains n'ignoraient pas les vérités qu'il enseigne. Tous ont reconnu avec la prescience divine l'existence du libre arbitre de l'homme. Tous ont regardé le libre arbitre comme étant en nous le pouvoir de faire ou de ne pas faire. Tous ont donc cru que la prescience divine ne nécessitait pas. Et parce que nous avons déjà rapporté plusieurs témoignages des anciens docteurs et que nous devons en rapporter d'autres dans la seconde partie de cet ouvrage, il nous suffira d'invoquer ici l'autorité de saint Justin. Ce philosophe chrétien, après avoir prouvé dans son dialogue contre Tryphon la liberté de l'homme, parle ainsi : « Afin que vous n'ayez pas lieu de dire qu'il fallait que le Christ fût crucifié, et qu'il y en eût dans votre nation qui fussent prévaricateurs, et qu'il ne pouvait en être autrement, j'ai établi que Dieu a créé les

1. Οὐκοῦν ἐδύνατο μνησθῆναι τοῦ ποιῆσαι ἔλεον, καὶ μὴ καταδιῶξαι ὃν κατεδίωξε. Δυνάμενος δὲ οὐ πεποίηκεν, ἀλλὰ προέδωκεν· ὥστε ἄξιος εἶναι τῶν ἐν τῇ προφητείᾳ κατ' αὐτοῦ ἀρῶν. Orig., c. *Cels.*, l. II, n. 20.

2. Οὐ γὰρ ἀγνοῶν ὁ Θεὸς πότερον ἀκούσουσιν, ἢ οὔ, φησίν, Ἴσως ἀκούσονται, καὶ μετανοήσουσιν· ἀλλ' οἱονεὶ τὸ ἰσοστάσιον τῶν δυνάμεων γενέσθαι δεικνὺς ἐκ τῶν λεγομένων, κ. τ. λ. Orig., *in Gen.*, n. 7, Opp., t. II, p. 12.

anges et les hommes en les soumettant à une loi et à son jugement ; et si le verbe de Dieu a prédit d'une manière absolue que plusieurs des anges ou des hommes doivent être punis, il a prédit cela parce qu'il a prévu qu'ils deviendraient immuablement méchants, mais non parce qu'il les a faits tels [1]. » On voit que c'est le même principe qu'Origène a développé, et les orthodoxes n'en ont jamais connu de contraire. Car, et il faut bien le remarquer, cette idée de la prescience n'exclut pas la connaissance que Dieu a des choses dans ses décrets ; et Origène lui-même l'entendait ainsi, puisqu'il disait : « Il faut croire que Dieu ne connaît pas seulement les choses futures, mais qu'il les préordonne et que rien n'arrive hors de ce qu'il a ainsi préordonné [2]. »

IV. Les mêmes considérations montrent la futilité du sophisme appelé l'argument paresseux. Origène, pour la faire mieux sentir, n'a pas craint de le réfuter par un sophisme analogue, mais dont la fausseté est plus palpable. « Si c'est, dit-il, votre destinée d'avoir des enfants, vous en aurez soit que vous habitiez avec une femme, soit que vous n'ayez pas de rapport avec elle ; et si c'est votre destinée de n'en point avoir, vous n'en aurez point dans l'une ou l'autre des mêmes hypothèses. Or assurément, votre destinée est d'avoir ou de ne pas avoir d'enfants, c'est donc vainement que vous habiteriez avec une femme [3]. » L'absurdité de la conséquence met en évidence la fausseté du principe et fait sentir ce qu'il y a de déraisonnable dans la conduite des hommes qui s'abstiendraient de tout effort de vertu et de toute pratique du bien sous prétexte que leur avenir est fixé.

Qu'on nous permette, après avoir tant emprunté à Ori-

1. Εἰ δὲ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ προμηνύει πάντως τινὰς καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους κολασθήσεσθαι μέλλοντας, διότι προεγίνωσκεν αὐτοὺς ἀμεταβλήτους γενησομένους πονηρούς, προεῖπε ταῦτα, ἀλλ' οὐχ ὅτι αὐτοὺς ὁ Θεὸς τοιούτους ἐποίησεν. *Dial.*, n. 141, v. et. *Apol*, I, n. 44.

2. Εἰκὸς τῷ Θεῷ οὐ μόνον προεγνῶσθαι τὰ ἐσόμενα, ἀλλὰ καὶ προδιατετάχθαι, καὶ μηδὲν αὐτῷ παρὰ τὰ προδιατεταγμένα γίνεσθαι. Orig., *de Orat.*, n. 5, Opp., t. I, p. 204.

3. *C. Cels.*, l. II, n. 20.

gène, de terminer ce chapitre par une considération morale que fait cet écrivain aussi sincèrement pieux qu'il était naturellement hardi et paradoxal. Elle répond au désir inquiet qu'éprouvent les hommes de connaître leur avenir, et montre la sagesse de la conduite de la Providence dans l'incertitude où elle nous laisse à cet égard : « Il nous est utile d'ignorer ce que nous devons être un jour, parce que cette connaissance nous rendrait plus lâches pour combattre le vice, si le triomphe de la vertu nous était assuré, comme aussi elle nous déterminerait à nous abandonner entièrement à son empire, si nous étions convaincus que nous ne nous y soustrairons jamais [1]. »

CHAPITRE V.

De la science divine. — Sa perfection. — Simplicité de la science divine. — Unité de la science divine. — Immutabilité de la science divine.

I. Des considérations déjà si hautes que nous avons présentées sur l'intelligence de Dieu, passons à des considérations plus élevées encore, et voyons si les chrétiens des premiers siècles ont eu des idées aussi sublimes de la nature et de la perfection de la science divine, qu'ils en ont eu d'exactes et de vastes sur son existence et sur son objet.

Quiconque réfléchit profondément sur la nature de Dieu comprend aisément que Dieu ne connaît pas comme l'homme. La science, en Dieu, n'est pas une qualité distinguée de son être ; la simplicité divine s'y oppose. Dans cette science, il n'y a ni diversité, ni variation, ni progrès ; et Dieu embrasse toutes choses par un unique et immuable coup d'œil. Enfin

1. Ἡ γὰρ γνῶσις αὐτῶν ἀνῆκε μὲν ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ ἀθλεῖν κατὰ τῆς κακίας, ἐπέτρεψε δ' ἂν δόξασα κατειλῆφθαι, πρὸς τὸ μὴ ἀντιπαλαίσαντας ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ, τάχιον αὐτῇ ὑποχειρίους γενέσθαι. Orig., *in Gen. Comm.*, n. 7. Opp., t. II, p. 12. V. encore sur cette matière Origène, *de Orat.*, 6. — In Jer., *Hom.* XVIII, n. 6. — In Ezech., *Fragm.*, c. II. — Opp., t. I, 207, D., t. II, p. 249, A. B. 408, B, etc.

Dieu n'emprunte pas sa science aux objets qui sont hors de lui, mais il en trouve la raison et le fondement en lui-même et dans ses idées. Cela est évident, cela est incontestable. Il ne s'agit pas ici de le prouver rationnellement, il s'agit de savoir si les Pères l'ont ainsi compris.

Que la science en Dieu ne soit pas une qualité distinguée de son être, un accident dans sa substance infinie, c'est une de ces vérités que nous avons vues attestées par tous les docteurs de l'Église primitive, alors que nous traitions de la simplicité divine. Nous les avons entendus répéter cette formule, que Dieu est tout œil, tout ouïe, tout intelligence, toute raison. Nous avons rapporté cette parole de saint Irénée contre les gnostiques, que « ce n'est pas autre chose pour Dieu d'être Dieu, autre chose d'être l'intelligence suprême : » parole aussi belle que vraie, et qui ne nous permet pas d'admettre en Dieu une réalité intelligente, un acte intellectuel distingué réellement de la nature divine.

II. Il n'était pas moins certain, dans l'antiquité chrétienne, que Dieu ne passe pas comme nous d'une pensée à une autre, qu'il ne discourt pas, qu'il ne raisonne pas, mais qu'il embrasse tous les êtres d'un seul et vaste coup d'œil. « Nous croyons, dit Origène, que la grandeur de l'intelligence divine embrasse la connaissance de tous les êtres particuliers, de telle sorte que ce qui est le plus petit et qui n'est compté pour rien n'échappe pas à sa divinité : ce qui nous montre que Dieu embrasse en lui-même comme un nombre infini de choses, non par voie de démonstration, mais par conviction et par intuition, ainsi qu'il convient à une intelligence inengendrée et élevée au-dessus de toute nature[1]. » Clément d'Alexandrie a énoncé cette vérité d'une manière plus expresse encore, et il éclaircit sa pensée par

1. Δόξαν μὲν περιέχει τοῦ οἱονεὶ ἄπειρα ἀριθμῷ οὕτως αὐτὸν ἐμπεριειληφέναι ἐν ἑαυτῷ, οὐ μὴν ἐναργῆ τὴν ἀπόδειξιν, ἀλλὰ πεπιστευμένην, ὡς ἁρμόζουσαν τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν τυγχάνοντι. Orig., *Comm. in Gen.*, n. 13. Opp., t. II, p. 19. On remarquera le sens de πεπιστευμένην, par opposition à la connaissance par ἀπόδειξιν.

une comparaison si belle, que nous croyons ne pouvoir nous dispenser de la rapporter. « Dieu, dit-il, prévoyant en particulier chaque mouvement de l'âme, voit toutes choses, entend toutes choses ; il voit l'âme intérieurement et toute nue, et de toute éternité il a une connaissance distincte de tout ce qui se passe en chacun. Et comme il arrive dans les théâtres où le spectateur pénètre, enveloppe, embrasse tout à la fois chaque objet, ainsi en est-il de Dieu ; car il voit d'un seul coup d'œil toutes choses et chacune d'elles en particulier [1]. »

III. Origène et Clément d'Alexandrie parlent d'une manière générale. En disant que Dieu voit d'un seul coup d'œil toutes choses, même les événements futurs, et qu'il les voit de toute éternité, ils montrent clairement qu'ils entendent que la science divine est immuable. Et comment la science de l'Être éternel pourrait-elle avoir un autre caractère? « Ce qui est éternel parce qu'il est inné ou incréé, dit Tertullien, n'admettant ni commencement, ni fin, ni durée, n'est soumis à aucune condition, à aucun mode du temps, et par là à aucun des changements que le temps amène [2]. » S'il acquérait ou s'il perdait quelque chose de sa connaissance infinie, il ne serait pas toujours semblable, toujours égal à lui-même, comme le répète si souvent saint Irénée [3], il ne serait pas immuablement ce qu'il est.

Mais, parce que sa science est immuable, de là vient le langage des divines Écritures, qui annoncent ce qui doit arriver comme étant déjà fait. « Car il convient à la Divinité, dit Tertullien, de regarder comme accompli ce qu'elle a une fois décrété, parce qu'il n'y a en elle aucune différence de temps, et que sa propre éternité lui représente ce qui s'ac-

1. Τὴν ἐπινοίαν τὴν ἑκάστου τοῦ κατὰ μέρος ἔχει δι' αἰῶνος· καὶ ὅπερ ἐπὶ τῶν θεάτρων γίνεται, καὶ εἰ τι τῶν ἑκάστου μερῶν, κατὰ τὴν ἐνόρασίν τε καὶ περιόρασιν καὶ συνόρασιν, τοῦτο ἐπὶ τοῦ Θεοῦ γίνεται· ἀθρόως τε γὰρ πάντα καὶ ἕκαστον ἐν μέρει, μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει. *Strom.*, l. VI, n. XVII, p. 821.

2. Quod enim æternum est, eo quia et innatum est, neque initium, neque finem temporis admittendo, nullum modum temporis patitur. Cui temporis modus nullus est, nec ullâ demutatione temporis subest. Tertull., *de An.*, c. XXIV.

3. V. S. Iren., sup. l. I, c. XIV, p. 86. 88.



complit dans le temps sous une forme immuable [1]. » De là aussi l'expression de saint Paul, que *Dieu nomme ce qui n'est pas, comme ce qui est* (Rom. IV, 17); celle de Clément d'Alexandrie, « qu'il connait ce qui doit être comme déjà existant [2]; » et cette observation si juste et si belle d'Athénagore : « Quant à nous, et relativement à l'ordre établi à notre égard, la prescience est quelque chose de plus grand que la science ; mais, relativement à la majesté de Dieu et à sa sagesse, ces deux choses lui sont également naturelles, et il ne lui est pas plus difficile de prévoir l'avenir que de connaître le passé [3]. »

CHAPITRE VI.

De la science divine, en tant qu'elle est la cause des êtres. — De la sagesse de Dieu. — Comparaison de la sagesse de Dieu et de la sagesse de l'homme. — Incompréhensibilité de la sagesse de Dieu.

I. L'intelligence suprême, considérée relativement aux êtres qui existent hors d'elle, peut être envisagée de deux manières : ou en tant qu'elle connait tous les êtres et leurs rapports, ou en tant qu'elle produit et dirige ces êtres vers une fin digne d'elle. Le premier aspect est spéculatif; le second est pratique. C'est la science infinie envisagée en tant qu'elle exerce son action sur les réalités qui existent hors de la substance divine.

Nous avons vu que, selon la doctrine de Clément d'Alexandrie, Dieu ne connait pas la lumière parce qu'elle est, mais que la lumière est parce que Dieu la connait. Athé-

1. Futura interdùm pro jam transactis enuntiante. Nam et divinitati competit, quæcumque decreverit ut perfecta reputare, quia non sit apud illam differentia temporis, apud quam uniformem statum temporis dirigit æternitas ipsa. Tert., *Adv. Marc.*, l. III, c. v.

2. Τὸ ἐσόμενον ὡς ἤδη ὑπάρχον, ἐγνωκώς. *Strom.*, l. VII, n. VII, p. 853.

3. Ὅσον δὲ πρὸς τὴν ἀξίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ τὴν τούτου σοφίαν ἀμφότερα κατὰ φύσιν καὶ ῥᾴδιον ἐπίσης, τῷ τὰ μὲν γινόμενα προγινώσκειν, τὸ καὶ διαλυθέντα γινώσκειν. *De Res. mort.*, n. 2, S. Just., Opp., p. 317.

nagore avait dit, avant lui, que Dieu conserve et contemple toutes choses dans sa science et dans son art, selon lequel il les fait et il les gouverne [1]. Tertullien, de son côté, déclare que, selon la doctrine chrétienne, « Dieu a tiré le monde du néant par la parole, par laquelle il a ordonné, par la raison par laquelle ou selon laquelle il a disposé toutes choses [2]. » Tatien et Origène répètent souvent, de leur côté, que Dieu a en lui-même la prescience ou la science de toutes choses [3] : ce qui veut dire évidemment que Dieu ne tire pas la connaissance qu'il a des êtres qui sont hors de lui de ces êtres eux-mêmes, mais que c'est parce qu'il les connaît déjà, qu'il les produit et qu'il les dirige vers une fin convenable.

II. Cette intelligence en action, cet art divin selon lequel Dieu produit et gouverne toutes choses, c'est sa sagesse, et tel est le nom que lui donnent les saintes Écritures. De là ces paroles, que *Dieu a préparé le monde dans sa sagesse, et que dans sa prudence il a étendu les cieux* (Jérém., x, 12); que, *dans sa sagesse, il a fondé la terre, et* que, *par elle, les abîmes se sont ouverts* (Prov., III, 20); que *la sagesse de Dieu atteint par sa force d'une extrémité du monde à l'autre, et qu'elle dispose tout avec douceur* (Sap., VIII, 1); en un mot, qu'*elle est l'ouvrière de toutes choses* (Sap., VII, 21).

Après cela, il est sans doute inutile d'invoquer ici les témoignages des saints docteurs, en faveur de la sagesse de Dieu. Ils l'ont proclamée et défendue tour à tour contre les athées et contre les gnostiques, dans la création du monde, dans l'ordre de sa providence, dans l'établissement et l'histoire de la révélation. Il vaut donc mieux réserver pour les questions particulières les passages qui s'y rattachent, et il

1. Ἔχοντες τὸν δημιουργὸν Θεὸν συνέχοντα καὶ ἐποπτεύοντα ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ, καθ' ἣν ἄγει τὰ πάντα. *Leg.*, n. 13.

2. Quod colimus Deus unus est qui totam molem istam verbo quo jussit, ratione quâ disposuit,... de nihilo expressit in ornamentum majestatis suæ. *Apol.*

3. Ἡ δὲ τοῦ λόγου δύναμις ἔχουσα παρ' ἑαυτῇ προγνωστικὸν τὸ μέλλον ἀποβαίνειν. κ. τ. λ. Tat., *Orat.*, C. G, n. 7.

nous semble que ce sera assez de rapporter quelques belles paroles de saint Irénée, qui, pour le moment, nous tiendra lieu de tous les autres. « Du côté de Dieu, dit-il, la puissance, la sagesse et la bonté se manifestent en même temps dans la création du monde et de l'homme : sa puissance et sa bonté, en ce qu'il a librement créé et fait ce qui n'était pas encore ; sa sagesse, en ce qu'il a disposé tout ce qu'il a fait, avec ordre et harmonie [1]. »

III. Mais nous ne pouvons passer sous silence ce que les Pères disent de la suréminence de la sagesse de Dieu, en la comparant à la sagesse humaine. C'est Lactance qui parle : « La cause des erreurs de tous les philosophes, c'est qu'ils ont voulu découvrir par eux-mêmes, et sans docteurs, la science de la vérité, qui ne peut être perçue par l'homme qu'autant que Dieu la lui enseigne. Car, si l'homme peut comprendre parfaitement les choses divines, il pourra aussi faire les œuvres de Dieu ; et, s'il ne peut faire les œuvres de Dieu, il ne peut non plus les comprendre. Et autant il y a de distance entre les œuvres de Dieu et celles de l'homme, autant il y en a nécessairement entre la sagesse de Dieu et la nôtre. Car, parce que Dieu est incorruptible et immortel, parce qu'il est parfait, étant éternel, sa sagesse doit être parfaite comme lui-même ; et elle ne peut rencontrer d'obstacles, parce que Dieu n'est soumis à rien. Mais comme l'homme est naturellement soumis à la passion, sa sagesse est aussi sujette à l'erreur, et de même que sa vie rencontre mille obstacles pour se perpétuer, ainsi mille objets font obstacle à sa sagesse pour l'empêcher de devenir parfaite [2]. »

1. Ergà Deum autem virtus simul et sapientia et bonitas ostenditur : virtus quidem et bonitas in eo quòd ea quæ nondùm erant voluntariè constituerit et fecerit ; sapientia verò in eo quòd apta et consonantia quæ sunt fecerit. L. IV, c. XXXVIII, n. 3.

2. Imprimis causa errorum omnium philosophis hæc fuit, quod rationem mundi quæ totam sapientiam continet non comprehenderunt. Ea verò sensu proprio et internâ intelligentiâ non potest comprehendi, quod illi sine doctore per seipsos facere voluerunt. — Si potest homo intelligere divina, poterit et facere, nam intelligere est quasi è vestigio subsequi. Non potest autem facere

Bien avant Lactance, saint Irénée, combattant le gnosticisme, s'était appuyé sur les mêmes considérations pour établir la suréminence de la sagesse de Dieu; et, dans un beau chapitre, où il se propose d'établir qu'il faut étudier les mystères de Dieu de telle manière qu'on ne s'écarte pas de la règle de la vérité, il dit que « la révélation chrétienne est parfaite, parce qu'elle vient du Verbe de Dieu et du Saint-Esprit, et qu'étant moindres que le Verbe et le Saint-Esprit, nous avons besoin que Dieu nous apprenne ces mystères; que d'ailleurs il ne saurait être étonnant que dans les choses célestes et spirituelles qui, pour être connues de nous, ont besoin de nous être révélées, nous devions agir ainsi, puisque, parmi les choses qui sont sous nos pieds, il en est beaucoup qui dépassent notre science, et dont nous remettons à Dieu l'intelligence. Si donc, poursuit-il, dans les choses de la création, il en est que Dieu seul connaît, et d'autres que nous percevons, on ne saurait trouver mauvais qu'il en soit de même dans la religion et les Écritures; et les égarements des gnostiques viennent de ce qu'ils ne réservent rien à Dieu, et de ce qu'enflés au-dessus de toute mesure, ils prétendent pénétrer ses ineffables mystères : prétention d'autant plus déraisonnable, cependant, que Jésus-Christ a voulu réserver au Père la connaissance du dernier jour, et que saint Paul nous enseigne que, tant que nous sommes dans la vie présente, *nous ne connaissons qu'en partie, nous ne prophétisons qu'en partie.* Et puisque nous ne connaissons qu'en partie, conclut le saint docteur, nous devons réserver quelque chose, sur

quæ Deus, quia corpore mortali indutus est; ergò nec intelligere quidem potest quæ facit Deus. — Quantùm inter opera divina et humana interest, tantùm distare inter Dei hominisque sapientiam necesse est. — Nam quia Deus incorruptus atque immortalis est, et ideò perfectus quia sempiternus est, sapientia quoque ejus, perindè ut ipse perfecta est; nec obstare illi quidquam potest, quia nulli rei Deus ipse subjectus est. Homo autem quia subjectus est passioni, subjecta est ei sapientia ejus errori, et sicut hominis vitam multæ res impediunt quo minùs possit esse perpetua : ita sapientiam quoque ejus multis rebus impediri necesse est quo minùs in perspiciendâ penitùs veritate perfecta sit. Lact., *Div Inst.*, l. VII, c. II.

toutes les questions qui se présentent, à celui qui ne nous donne la grâce qu'en partie [1]. »

IV. Quoique les passages que nous venons de rapporter soient décisifs, cette matière est si importante, et l'idée que l'on doit se faire du christianisme en dépend d'une manière si essentielle, qu'on nous permettra d'insister encore et d'appeler ici en témoignage l'esprit le plus hardi de l'antiquité ecclésiastique; celui qui, dans l'interprétation des Écritures et des traditions chrétiennes, a donné le plus de liberté à la raison : on comprend que nous voulons parler d'Origène. Développant, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, la parole de saint Paul, *O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu! comme ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles!* (Rom., XI, 33) ce fécond commentateur, après bien des observations, fait celle-ci : « L'apôtre, s'élevant à une considération générale, s'écrie que telle est la profondeur des richesses de Dieu, la profondeur de sa sagesse, la profondeur de sa science, que personne n'est capable de scruter les jugements selon lesquels il conduit chaque âme et toutes les créatures raisonnables, et que personne ne peut suivre les voies de la Provi-

1. Cedere autem hæc talia debemus Deo qui et nos fecit rectissimè scientes quia Scripturæ quidem perfectæ sunt, quippè à Verbo Dei et Spiritu ejus dictæ, nos autem secundùm quod minores sumus et novissimi à Verbo Dei et Spiritu ejus, secundùm hoc et scientiâ mysteriorum ejus indigemus. Et non est mirum, si in spiritualibus et cœlestibus....hoc patimur nos, quandò quidem etiam eorum quæ antè pedes sunt (dico autem quæ sunt in hâc creaturâ...) multa fugerunt nostram scientiam, et Deo hæc ipsa committimus; oportet enim eum præ omnibus præcellere. L. II, c. XXVIII, n. 2. — Si ergò et in rebus creaturæ quædam quidem eorum adjacent Deo, quædam autem et in nostram venerunt scientiam, quid mali est, si et eorum quæ in Scripturis requiruntur, universis Scripturis spiritalibus existentibus, quædam quidem absolvimus secundùm gratiam Dei, quædam autem commendamus Deo. *Ibid.*, n. 3. — Hæc autem cæcitas et stultiloquium indè provenit vobis quod nihil Deo reservetis. — *Ib.*, n. 4. — Irrationabiliter autem inflati audaciter inenarrabilia Dei mysteria scire vos dicitis, quandoquidem et Dominus, ipse Filius Dei, ipsum judicii diem et horam concessit scire solum Patrem. *Ib.*, n. 6. — Nos super terram, quemadmodùm et Paulus ait : *Ex parte quidem cognoscimus et ex parte prophetamus.* Sicut igitur ex parte cognoscimus, sic et de universis quæstionibus concedere oportet ei qui ex parte nobis præstat gratiam. *Ibid.*, n. 7.

dence divine. Et quand je dis personne, ce n'est pas seulement des hommes que je parle, mais de toute créature. Car, si quelque créature pouvait pénétrer les secrets de Dieu, ils ne seraient pas proprement incompréhensibles et insondables. Mais le Fils est le seul qui *connaisse le Père*, et le Saint-Esprit est le seul qui *scrute toutes choses*, *même les profondeurs de Dieu*[1]. »

CHAPITRE VII.

De la science de Dieu. — Des idées de Dieu. Dieu connaît toutes choses dans ses idées. — Quelques docteurs ont admis et d'autres ont rejeté les idées de Platon. — Leur accord dans le fond de la doctrine au milieu de ces apparentes contradictions.

I. La création étant une œuvre de raison et un produit de la volonté libre quoique éternelle de Dieu, on doit la concevoir comme étant opérée selon des raisons supérieures et éternelles. « Car, dit Origène, de même qu'une maison ou un navire sont construits selon des types architectoniques, et qu'ils ont leur principe dans les types et dans les raisons qui sont dans l'intelligence de l'architecte, de même tout ce qui est créé l'est conformément aux raisons ou aux types déjà manifestés dans la sagesse divine, puisqu'il est écrit que *Dieu a tout fait dans sa sagesse*[2]. » Tertullien, développant un autre passage des Écritures, dit dans le même sens que « Dieu

1. His igitur generali quantùm videtur, Apostolus ratione perspectis, exclamat et dicit quia tanta est altitudo divitiarum Dei, et sapientiæ ejus tanta est altitudo, et scientiæ nihilominùs tanta est altitudo (ad omnia enim hæc altitudinis sermo deservit), ut scrutari judicia ejus quibus unamquamque animam atque omnem naturam rationabilem dispensat, nemo sufficiat, nec vias Dei quibus Providentia ejus incedit investigare aliquis possit : aliquis autem dicimus non solùm hominum, sed et totius creaturæ. Neque enim inscrutabilia judicia ejus et investigabiles viæ ejus dicerentur, nisi quia nulla est creatura quæ vel investigare valeat illa vel scrutari ; solus est enim Filius qui noverit Patrem (M. XI, 27), et solus est Spiritus sanctus qui *scrutatur omnia, etiam altitudinem Dei* (1 Cor. II, 10). — Orig., *in Ep. ad Rom.*, l. IX, n. 13. Opp., t. IV, p. 642.

2. Οἶμαι γὰρ ὥσπερ κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους οἰκοδομεῖται ἢ τεκταίνεται

avait éternellement disposé toutes choses en lui-même avec sa sagesse » et que, à cause de cela, « elles étaient déjà faites, au moins dans le sens ou dans la raison de Dieu, de sorte qu'il ne leur manquait plus que d'être produites dans leurs espèces et dans leurs substances propres[1]; » ce qui revient à dire que Dieu de toute éternité voyait en lui-même et dans sa sagesse, comme dans son art et dans ses décrets, les types et les raisons de tous les êtres qu'il devait créer : types ou raisons qui, par cela même, sont éternels, et auxquels on donne le nom d'*Idées*.

II. Ainsi entendue, la doctrine des idées divines est incontestable[2]; et si Platon eût été constamment interprété en ce sens, son célèbre système sur les idées n'eût pas trouvé de contradicteurs parmi les orthodoxes. Mais on sait qu'autrefois, comme aujourd'hui, il s'est rencontré des critiques qui ont cru que Platon séparait les idées de l'intelligence divine, et qu'il leur donnait à chacune une existence distincte; et il est certain que plusieurs gnostiques soutenaient que les types ou les images de toutes choses avaient une existence propre, qu'ils étaient étrangers au Créateur et résidaient dans un monde qui lui était bien supérieur[3].

Il n'est donc pas étonnant qu'on rencontre dans les docteurs de l'Église quelques divergences d'opinion ou de raisonnement à l'égard des idées platoniciennes; que les uns, à la tête desquels on doit placer Clément d'Alexandrie, aient pensé que Platon avait emprunté sa doctrine à cet égard, comme ce qu'il y a de plus beau dans sa philosophie, à la croyance et aux livres des Hébreux, qu'ils aient appuyé cette assertion

οἰκία καὶ ναῦς, ἀρχὴν τῆς οἰκίας καὶ τῆς νεὼς ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους· οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ Θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους· πάντα γὰρ ἐν σοφίᾳ ἐποίησε. Orig., *in Joann.*, t. II, n. 22.

1. Nàm ut primum Deus voluit ea quæ cum sophiæ ratione et sermone disposuerat intrà se, in substantias et species suas edere, ipsum primum, protulit sermonem.... ut per ipsum fierent universa per quem erant cogitata atque disposita, imò et facta jam quantùm in Dei sensu. *Adv. Prax.*, n. VI.

2. V. S. Aug., l. *de Octog. quæst.*, q. XLVI.

3. V. S. Iren., l. II, c. XIV.

sur divers passages de l'Écriture, entre autres sur ceux-ci : *Vous avez tout fait dans votre sagesse.* — *Il a fait les cieux dans l'intelligence* (Ps. CXXXVI), et qu'ils aient admis avec lui l'existence du monde intelligible des idées[1] ; que les autres, au contraire, aient accusé l'illustre philosophe de s'être mépris sur le vrai sens de la doctrine hébraïque, de s'être contredit en rangeant l'εἶδος au nombre des conceptions de l'esprit, après l'avoir représenté ailleurs comme un principe singulier et une substance réelle, d'être le père des gnostiques, et qu'ils aient repoussé ses idées comme étant la source des erreurs de ces sectaires[2].

III. Mais au milieu de ces appréciations diverses du système de Platon, il n'y a entre les Pères aucune divergence dans le fond de la doctrine. Si les uns ont admis les idées et le monde intelligible, c'est qu'ils les prenaient dans le sens orthodoxe que nous avons indiqué. Si les autres les ont répudiés, ce n'est pas qu'ils niassent qu'en Dieu existent des raisons et des types de tous les êtres, mais c'est parce qu'ils croyaient que Platon séparait Dieu du *Paradigme*, comme il le séparait de la matière et qu'il regardait les idées comme des substances individuelles, divines, éternelles, ce qui les rendait singulièrement semblables aux Éons des valentiniens et des autres gnostiques[3].

1. Voy. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XI, p. 691. *Recogn. Clem.*, l. VIII, c. XII. Orig., *Hom.* XIX, in Joann., n. 5. — Eus., *Præp. evang.*, l. 11, c. 23, 24. — Κόσμον τε αὖθις, τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δέ, αἰσθητόν· τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XIV, p. 702.

2. Καὶ τῷ εἴδει δὲ ἀρχὴν ἰδίαν πρότερον δεδωκώς, καὶ καθ' ἑαυτὸ οὐσιῶσθαι ἀποφήσας, ὕστερον ἐν τοῖς νοήμασιν αὐτὸ τοῦτ' εἶναι λέγει. S. Just., *Coh. ad Gr.*, n. 7. — Quod autem dicunt imagines esse hæc eorum quæ sunt, rursùs manifestissimè Democriti et Platonis sententiam edisserunt. Democritus enim primus ait multas et varias ab universitate figuras expressas descendisse in hunc mundum. Plato verò rursùs materiam dicit et exemplum et Deum. Quos isti sequentes figuras (*les idées*) illius, et exemplum (*le paradigme*) imagines eorum quæ sunt rursùm vocaverunt. S. Iren., l. II, c. XIV, n. 3.

3. Vult enim Plato esse quasdam substantias invisibiles, incorporales, supermundiales, divinas et æternas, quas appellat Ideas, id est, formas exemplares et causas naturalium istorum manifestorum et subjacentium corporalibus sensibus,

Tous, d'ailleurs, quelle que soit leur opinion sur la valeur de la philosophie platonicienne et sur le système des idées en particulier, s'accordent à soutenir que ces idées ou ces raisons supérieures des êtres n'existent pas indépendamment de l'intelligence divine, qu'elles n'en sont pas séparées, mais qu'elles subsistent dans la sagesse divine, en laquelle Dieu les a décrites et disposées. C'est évidemment ce que veut faire entendre Clément d'Alexandrie lorsqu'il dit que « l'intelligence est le lieu des idées, et Dieu celui de l'intelligence, » et encore, que « Platon a appelé Dieu le lieu des idées, parce qu'il avait appris de Moïse que Dieu contient toutes choses [1]. » C'est, d'autre part, ce que saint Irénée s'attachait à prouver contre les gnostiques, en établissant que, « si le Dieu suprême prévoit l'avenir, et s'il a contemplé, dans son intelligence, la création, c'est lui qui en est l'auteur, puisqu'il l'a déjà formée en lui-même ; qu'il est impossible qu'il y ait un Dieu qui ait conçu la création, un autre qui ait fait ce que celui-là avait conçu ; que, si le créateur du monde n'a pas produit en lui-même les types des choses créées, il est un ouvrier sans valeur, un enfant qui commence à apprendre, et qui transporte dans son œuvre des archétypes étrangers ; que s'il faut chercher dans un être supérieur les exemplaires de toutes choses, il n'y a pas de raison pour qu'on ne monte sans fin d'un être suprême à un autre plus suprême encore ; et par conséquent que si les gnostiques veulent agir sagement, ils doivent reconnaître que le Dieu créateur est le seul Dieu et qu'il ne tient que de lui-même et les exemplaires et les formes des choses créées [2]. »

et illas quidem esse veritates, hæc autem imagines eorum. Relucentne jam hæretica semina Gnosticorum et Valentinianorum ? Tert., *de Animá*, c. XVIII. Hæreses à philosophiâ subornantur. Indè æones et formæ nescio quæ... *De Præscr.* n. VII.

1. Νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν· νοῦς δὲ ὁ Θεός. Cl. Alex., *Strom.*, l. IV, n. XXV. Δυσάλωτος γὰρ ἡ χώρα τοῦ Θεοῦ· ὃν χώραν ἰδεῶν ὁ Πλάτων κέκληκεν, παρὰ Μωϋσέως λαβών. κ. τ. λ. *Ibid.*, l. V. n. XI, p. 690.

2. Si autem præscius est et mente contemplatus est eam conditionem quæ in loco futura esset; ipse fecit eam qui etiam præformavit eam in semetipso. S. Iren. l. II, c. III, n. 1. Nec enim possibile erat alium quidem mente concipere, alium

C'est enfin ce que nous avons vu dans Tertullien [1] et dans Origène, les deux représentants d'écoles si opposées relativement à l'idée qu'on doit avoir de la philosophie ancienne, et ce que nous verrons avec plus de détail lorsque nous traiterons de la doctrine des Pères sur la sagesse créatrice.

CHAPITRE VIII.

De la volonté de Dieu. — Ce que c'est que la volonté. — Caractères généraux de la volonté divine. — Liberté de Dieu. Jusqu'où elle s'étend. — Liberté dans la création et les dispensations de la Providence.

I. La volonté, en général, peut être considérée ou comme un principe actif, ou comme une faculté morale : principe d'action et inclination naturelle vers le bien. « Elle est, dit saint Irénée, une faculté de l'âme intelligente, et une force maîtresse d'elle-même. Elle est l'intelligence en tant qu'elle apprête un objet et un appétit de l'âme qui suit la raison et qui tend vers ce qu'elle désire [2]. »

C'est en l'envisageant sous ce double rapport que nous nous proposons d'exposer la doctrine de l'Église primitive sur la volonté de Dieu. Comme principe actif, la volonté de Dieu est libre, elle est toute-puissante. Comme

verò facere quæ ab illo mente concepta fuerant. *Ib.*, n. 2. — Si enim mundi fabricator non a semetipso fecit hæc, sed quemadmodùm nullius momenti artifex, et quasi primùm discens puer, de alienis archetypis transtulit... *Ib.*, c. VII, n. 5. V. et c. XVI, n. 1. — Quoniam fabricator Deus hic qui mundum fecit solus est Deus... ipse à semetipso exemplum et figurationem eorum quæ facta sunt accipiens. *Ibid.*, c. XVI, n. 3, cnf. cum l. IV, c. XX, n. 1.

1. Tertullien dit même expressément dans son livre *de l'Ame :* Deus et aliàs nihil sine exemplaribus in suâ dispositione molitus, Paradigmate Platonico pleniùs, c. XLIII.

2. Θέλησίς ἐστι τῆς νοερᾶς ψυχῆς ὁ ἐφ' ἡμῶν λόγος, ὡς αὐτεξούσιος αὐτῆς ὑπάρχουσα δύναμις· θέλησίς ἐστι νοῦς ὀρεκτικός, καὶ διανοητικὴ ὄρεξις πρὸς τὸ θεληθὲν ἐπινεύουσα. *Fragm.*, Opp , p. 342.

principe affectif ou moral, elle est essentiellement droite et sainte, elle est bonne et bienveillante, elle est juste.

II. Les gnostiques, qui ne savaient si l'Être suprême avait la conscience de son action, et qui, d'un autre côté, regardaient le Démiurge comme une puissance ignorante et aveugle, pouvaient bien révoquer en doute l'existence de la volonté de Dieu. Mais les catholiques, qui croyaient que Dieu a créé toutes choses par son intelligence et par sa sagesse, qui appliquaient au Dieu suprême les divers passages des saints livres où il est écrit que *Dieu a fait ce qu'il a voulu*, et qui récitaient tous les jours cette demande de la prière du Seigneur, *Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel*, n'ont pu jamais concevoir le moindre doute sur ce point.

Ils n'ont pas reconnu avec moins d'unanimité qu'en Dieu la volonté n'est pas réellement distincte de son être et de son intelligence; que « Dieu pense quand il veut, qu'il veut quand il pense[1]; » « que sa volonté est immuable; qu'il n'y a pas en Dieu vouloir et non-vouloir, » c'est-à-dire un choix variable et changeant, mais que tout ce qui se fait suit sa volonté éternelle, et « que c'est une pensée déraisonnable de supposer qu'il puisse changer de dessein[2]. » Ils n'ont pas hésité davantage sur la question de la liberté de la volonté divine; ils l'ont parfois établie, et ils nous en ont donné l'idée la plus vraie et la plus complète.

III. Le premier des êtres, plus ancien que tout ce qui existe, source de tout ce qui est, Dieu ne saurait être soumis à une domination extérieure[3]; n'ayant besoin de rien et se suffisant

1. Tunc cogitans quum vult, et tunc volens quum cogitat. S. Iren., lib. I, c. XII, 2.

2. Τὸ θέλειν ἔχει ὁ Θεός, οὐ τὸ μὴ θέλειν· τριπτοῦ γὰρ καὶ τοῦτο προαιρετοῦ. ἀϊδίῳ γὰρ θελήματι Θεοῦ ἕπεται τὰ γινόμενα, ᾧ καὶ γενόμενα μένει σωζόμενα. S. Hipp., *Fragm. de Serm. Theol.*, Opp., t. II, p. 45. — Ἀσθενὴς αὐτῶν ὁ λόγος, μεταγινώσκοντα τὸν Θεὸν εἰσάγων. S. Meth. ap. Epiph. *hær.* LXIV, n. XXIII.

3. Non decet autem eum qui super omnia sit Deus, quum sit liber et suæ potestatis, necessitati servisse dicere... alioquin necessitatem majorem et dominatiorem faciet quàm Deum : quantò id quod magis potest antiquius sit omnibus. S. Iren., l. I, c. V, n. 4.

pleinement à lui-même pour sa félicité et pour ses opérations [1], il est essentiellement indépendant dans ses actions de tout ce qui n'est pas lui. Aussi, non-seulement il ne subit pas de contrainte, mais il n'est soumis à aucune nécessité. C'est la liberté, et non la nécessité, qui convient à Dieu [2]. Et cette liberté lui convient tellement, aux yeux des Pères, qu'ils définissent Dieu « l'être unique, immortel, qui fait tout ce qu'il veut, comme il le veut, et lorsqu'il le veut [3]. »

Telle est, d'ailleurs, l'idée que nous en donnent les divines Écritures, par ces expressions tant de fois répétées, que *Dieu fait* ou qu'*il a fait ce qu'il a voulu*, ou *selon qu'il a voulu* (Job, XXIII, 13; Ps. CXIII, CXXIV; Jonas, I, 14); qu'*il opère toutes choses selon le conseil et le bon plaisir de sa volonté* (Eph. I, 11); qu'*il répand ses dons sur les hommes s'il le veut*, et *comme il le veut* (Eccl. XXXIX, 8; I Cor. XII, 11). Car un pareil langage implique clairement la liberté de vouloir ou de ne pas vouloir, de faire ou de ne pas faire. C'est ce qu'enseignent aussi les docteurs de l'Église, lorsqu'ils disent à l'envi, que « Dieu, étant libre et pleinement maître de lui-même, a fait toutes choses sans être mû par personne, de son propre mouvement, librement et spontanément [4]; » que « sa puissance est distinguée de toute autre, d'abord en ce qu'il a créé toutes choses de rien, et puis parce qu'il les a faites selon qu'il l'a voulu, » ou encore « qu'il produit ce qu'il veut et de la manière qu'il le veut [5]; » et que « c'est dans la liberté que consiste la ressemblance de l'homme avec Dieu, qui est essentiellement libre et maître de lui-même [6]. »

1. V. supr. L. I, ch. IX, n. II.
2. Libertas non necessitas Deo competit. Tert., *Adv. Herm.*, n. XVI.
3. Πάντα ποιῶν ὡς θέλει, καθὼς θέλει, ὅτε θέλει. S. Hipp., c. *Noet.*, n. VIII.
4. Benè igitur habet à primo et maximo capitulo inchoare nos, à Demiurgo Deo... et ostendere quoniam neque super eum, neque post eum est aliquid; neque ab aliquo motus, sed suâ sententiâ et liberè fecit omnia. S. Iren., l. II, c. I, n. I. — Liberè et sponte fecit. *Id.*, l. IV, c. XX, n. 1.
5. Θεοῦ δὲ τὸ δυνατὸν ἐκ τούτου δείκνυται, ἵνα πρῶτον μὲν ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ τὰ γινόμενα, (εἶτα)... καθὼς βούλεται. Theoph., *ad Aut.*, l. II, n. 13. Πεποιηκέναι τὰ ὄντα καὶ ὅσα βούλεται καθὼς βούλεται. *Ibid.*, n. 4.
6. Similes sibi suæ potestatis homines fecit. S. Iren., l. IV, c. XXXVIII, 4. —

IV. Par ce langage, ces anciens docteurs ne nous enseignent pas seulement que Dieu est libre, mais ils nous font entendre aussi en quoi consiste cette liberté et sur quoi elle s'étend. Il est clair que cette liberté, c'est la faculté de se déterminer soi-même, le pouvoir de faire et de ne pas faire, l'exemption de toute nécessité soit extérieure, soit intérieure. Ils distinguent ce qui est simplement spontané de ce qui est libre. Ils disent expressément que Dieu est libre et maître de lui-même. Après avoir représenté le libre arbitre de l'homme, comme le pouvoir de faire ou de ne pas faire, ils disent que c'est en cela que l'homme est semblable à Dieu [1]. D'ailleurs, nous verrons plus tard, et nous ne sachions pas que ce fait soit contesté, que, dans les premiers siècles, personne n'avait une autre idée de la nature de la liberté.

Quant à l'objet de la liberté divine, les saints Pères ne l'étendent pas à ce qui est intérieur à Dieu. Quelques-uns disent peut-être, en parlant de la génération intérieure et immanente, que Dieu engendre son fils *volontairement*, ou *selon sa volonté*; jamais ils n'ont dit qu'il l'engendre librement. Ils ne l'étendent pas non plus à ce qui est impossible ou à ce qui est indigne de la majesté ou de la sainteté divine. Ils repoussaient tous comme une calomnie l'interprétation que les païens donnaient à la maxime chrétienne, que tout est possible à Dieu, comme si l'Église admettait que Dieu peut être injuste, ou faire des choses déraisonnables. « Sans doute, disait Origène, nous croyons que Dieu peut tout, mais nous entendons tout ce qui ne porte pas atteinte à sa

Oportebat igitur imaginem et similitudinem Dei, liberi arbitrii et suæ potestatis institui, in quâ hoc ipsum imago et similitudo Dei deputaretur, arbitrii scilicet libertas et potestas : in quam rem ea substantia homini accommodata est quæ hujus status esset, afflatus utiquè Dei liberi et suæ potestatis. Tert., *Adv. M.*, l. II, c. VI.

1. Si igitur non in nobis esset facere hæc aut non facere, quam causam habebat apostolus et multò priùs ipse Dominus, consilium dare quædam quidem facere, à quibusdam verò abstinere? Sed quoniam liberæ sententiæ ab initio est homo, et liberæ sententiæ est Deus, cui ad similitudinem factus est, etc.... S. Iren., l. IV, c. XXXVIII, n. 4.

nature divine, à sa bonté et à sa sagesse [1]; et il ne suffit pas de dire que Dieu ne voudra rien d'injuste, comme si nous disions qu'il ne le voudra pas quoiqu'il puisse le vouloir, mais nous disons que, comme ce qui est doux de sa nature ne peut faire éprouver d'amertume, comme ce qui est lumineux ne peut répandre des ténèbres, ainsi Dieu ne peut en aucune manière faire ce qui est injuste, car le pouvoir de commettre l'injustice est contraire à la nature divine et à la puissance qu'il a comme Dieu [2]. De même, lorsqu'on dit que Dieu peut tout, il ne faut pas étendre son pouvoir jusqu'aux choses qu'il répugne de faire ou de penser; d'où vient que nous disons que Dieu ne peut rien faire d'indigne : car enfin s'il faisait quelque chose de semblable, il cesserait d'être Dieu [3]. » « Quant à ce qu'on ajoute, poursuit Origène, que Dieu ne veut pas ce qui est contre la nature, il faut faire une distinction importante. Si l'on entend par ces mots, *ce qui est contre la nature*, ce qui est opposé à la vertu et à la raison, nous convenons que Dieu ne voudra jamais ce qui est contre la nature. Tout ce que la volonté et la sagesse de Dieu ont prescrit ne saurait être contraire à la nature, quelque incroyable que cela soit pour quelques personnes. Mais si l'on veut parler avec précision, nous soutiendrons qu'il y a des choses contraires à l'ordre ordinaire de la nature que Dieu peut faire. C'est ainsi qu'il élève l'homme au-dessus de sa nature, et qu'il le transforme en une nature meilleure et comme divine [4]. »

1. Δύναται δὲ καθ' ἡμᾶς πάντα ὁ Θεός· ἅπερ δυνάμενος, τοῦ Θεὸς εἶναι, καὶ τοῦ ἀγαθὸς εἶναι καὶ σοφὸς εἶναι οὐκ ἐξίσταται. Orig., c. *Cels.*, l. III, n. 70.

2. Οὕτως οὐδὲ ὁ Θεὸς δύναται ἀδικεῖν· ἐναντίον γάρ ἐστιν αὐτοῦ τῇ θεότητι καὶ τῇ κατ' αὐτὴν πάσῃ δυνάμει ἡ τοῦ ἀδικεῖν δύναμις. *Ibid.*

3. Οἴδαμεν γὰρ ἀκούειν τοῦ πᾶν, οὐκ ἐπὶ τῶν ἀνυπάρκτων οὐδ' ἐπὶ τῶν ἀδιανοήτων· φαμὲν δὲ καὶ ὅτι οὐ δύναται αἰσχρὰ ὁ Θεός, ἐπεὶ ἔσται ὁ Θεὸς δυνάμενος μὴ εἶναι Θεός. *Ibid.*

4. Ἐπεὶ δὲ τίθησιν, ὅτι καὶ παρὰ φύσιν ὁ Θεὸς οὐ βούλεται, διαστελλόμεθα τὸ λεγόμενον· ὅτι εἰ μὲν παρὰ φύσιν τις τὴν κακίαν λέγει, καὶ ἡμεῖς λέγομεν ὅτι οὐ βούλεται τὰ παρὰ φύσιν ὁ Θεός, οὔτε τὰ ἀπὸ κακίας, οὔτε τὰ ἀλόγως γινόμενα· εἰ δὲ τὰ κατὰ λόγον Θεοῦ, καὶ βούλησιν αὐτοῦ γινόμενα, ἀναγκαίως εὐθέως εἶναι μὴ παρὰ φύσιν· οὐ παρὰ φύσιν τὰ πραττόμενα ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, κἂν παράδοξα ᾖ, ἢ δοκοῦντά τισι

V. Certes, il est impossible de s'exprimer d'une manière plus nette, plus sensée, plus conforme à l'enseignement actuel de l'Église ! Ces réserves étant faites, les anciens docteurs enseignaient contre les gnostiques, comme un dogme de foi, que Dieu a créé librement le monde ; qu'il est libre dans le gouvernement de sa Providence, et spécialement qu'il l'est dans les bienfaits qu'il dispense aux hommes [1]. Un beau passage de Clément d'Alexandrie en dira assez pour le moment sur un sujet qui doit revenir fréquemment dans le cours de cet ouvrage. « Il y a comme une réciprocité admirable, dit le savant et ingénieux Alexandrin, entre les soins de la Providence à l'égard de l'homme, et la sainteté du gnostique ami de Dieu. Car Dieu n'est pas bon malgré lui, comme le feu est doué de la faculté de chauffer, mais c'est volontairement qu'il départ ses dons et qu'il prévient nos prières. De son côté, celui qui se sauve ne se sauve pas malgré lui, mais très-volontairement et par son libre arbitre. C'est pour cela que l'homme a reçu des préceptes, comme pouvant se mouvoir à son gré vers ce qu'il doit choisir et ce qu'il doit éviter. Dieu ne nous fait donc pas du bien par nécessité, mais par choix ; car la Providence divine n'est pas servile, et c'est par compassion pour notre faiblesse que s'exercent à notre égard ses dispensations continuelles [2]. »

παράδοξα εἰ δὲ χρὴ βεβιασμένως ὀνομάσαι ἐροῦμεν, ὅτι ὡς πρὸς τὴν κοινοτέραν νοουμένην φύσιν ἐστί τινα ὑπὲρ τὴν φύσιν ἃ ποιήσαι ἄν ποτε Θεός, ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναβιβάζων τὸν ἄνθρωπον, καὶ ποιῶν αὐτὸν μεταβάλλειν ἐπὶ φύσιν κρείττονα καὶ θειοτέραν. κ. τ. λ. *Ibid.*

1. Ipse in semetipso secundùm id quod est inenarrabile et inexcogitabile nobis, omnia prædestinans fecit, quemadmodùm voluit. S. Iren., l. II, c. II, n. 4.

2. Οὔτε γὰρ ὁ Θεὸς ἄκων ἀγαθός.... ἑκούσιος δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν μετάδοσις αὐτῷ... ... οὔκουν ὁ Θεὸς ἀνάγκῃ ἀγαθοποιεῖ· κατὰ προαίρεσιν δὲ εὐποιεῖ τοὺς ἐξ αὐτῶν ἐπιστρέφοντας· οὐ γὰρ ὑπηρετική γέ ἐστιν ἡ εἰς ἡμᾶς θεόθεν ἥκουσα... ἡ πρόνοια. κ. τ. λ. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. VII, p. 855.

CHAPITRE IX.

De la volonté de Dieu. Sa toute-puissance. — Le christianisme a le premier pleinement révélé au monde la toute-puissance de Dieu. — Elle est un dogme fondamental de la religion. — Preuves qu'en donnent, et usage qu'en font les saints docteurs. — Profond sentiment qu'en avaient les fidèles. — Nulle difficulté sur ce sujet que dans un passage d'Origène.—Essai d'explication.—Quoi qu'il en soit, ce sentiment isolé ne saurait tirer à conséquence.

I. L'idée de la toute-puissance de Dieu est une idée si naturelle, qu'on la trouve partout, même chez les hommes les plus grossiers et les plus étrangers à la religion véritable. C'est ce qui faisait dire à saint Justin, à l'occasion d'un passage d'Homère qu'il avait cité, que « toutes les nations, même celles qui ont foi aux idoles, croient que leurs dieux sont tout-puissants ; » et à Tertullien, « qu'elles connaissent le Dieu véritable en ce sens qu'elles proclament et attestent qu'il peut tout [1]. » Clément d'Alexandrie s'attache, de son côté, à prouver dans ses Stromates, par un grand nombre de passages, que les plus savants parmi les Grecs ont attribué à Dieu la puissance sur toutes choses, et le premier, qu'il emprunte à Épicharme le pythagoricien, contient cette belle parole : « Il n'est rien que Dieu ne puisse [2]. »

Cependant, quelque naturelle que soit cette idée, quoiqu'en un sens elle n'ait été méconnue par personne, il faut reconnaître qu'elle était étrangement altérée, non-seulement chez le vulgaire des païens, mais encore chez les philosophes. Car tous ceux qui admettent ou la pluralité des dieux, ou l'éternité de la matière, ou une des formes du panthéisme, dénaturent, quoi qu'ils puissent en prétendre d'ailleurs, l'idée de la toute-puissance divine. C'est le christianisme qui l'a pleinement révélée à la terre : et il a cela de propre,

1. Τῶν γὰς ἐθνῶν ἁπάντων ἐπὶ τὰ εἴδωλα πεπιστευκότων, καὶ πεπεισμένων, ὅτι πάντα δυνατὰ αὐτοῖς ἐστιν (ὡς καὶ Ὅμηρος ὁ ποιητὴς αὐτῶν, φησίν· Θεοὶ δὲ πάντα δύνανται ...καὶ ῥεῖα, κ. τ. λ. S. Just., *Frag. de resurr.*, Opp., p. 590. Vide an noverint quem omnia posse testantur. Tertull., *adv. M.*, l. I, c. x.

2. Ἀδυνατεῖ οὐδὲν Θεός. Clém. Alex., l. V. n. XIV, p. 708. V. et 709, etc.

qu'aucune religion n'a professé plus clairement la foi de cet attribut divin, et qu'aucune philosophie n'en donna jamais une idée ni aussi complète ni aussi pure.

II. La foi à la toute-puissance de Dieu est à la tête de tous nos anciens symboles. A cet égard, il n'y a aucune différence entre la règle de la vérité telle que la présentent saint Irénée, Tertullien, Origène et Novatien, ni entre le symbole romain et les symboles orientaux [1]. Partout se trouve la profession explicite de la toute-puissance de Dieu.

Les Pères les plus anciens, soit dans leurs exhortations aux fidèles, soit dans leurs ouvrages contre les païens, soit dans leurs livres contre les hérétiques, proclament constamment cette vérité comme un dogme fondamental, sur lequel aucun doute ne peut s'élever dans le cœur du vrai fidèle. « Rien n'est impossible à Dieu, dit Clément de Rome, hors de mentir. Il a établi toutes choses dans la parole de sa magnificence, et d'une parole il peut les renverser. Qui lui dira : Qu'avez-vous fait? ou qui résistera à la force de sa puissance? Quand il a voulu et comme il a voulu, il a fait toutes choses, et rien ne passera de ce qu'il a décrété [2]. » Nous serions infini, si nous rapportions ici tous les passages des anciens docteurs qui appellent Dieu tout-puissant, qui disent qu'il est « vraiment tout-puissant, » qu'il « peut toutes choses, » que « tout lui est possible, » que rien ne peut arrêter sa volonté, et que « par nature il a une puissance infinie [3]. » Remarquons seulement qu'ils regardent la toute-

1, Regula quidem fidei una omninò est, sola immobilis et irreformabilis; credendi scilicet in unum Deum omnipotentem. Terl., *de Virg. vel.*, c. I. — Regula exigit veritatis ut primo omnium credamus in Deum Patrem et Dominum omnipotentem. Novat. de *Trin.* — Ecclesia enim per universum orbem usquè ad fines terræ seminata et ab apostolis et a discipulis eorum accepit eam fidem quæ est in unum Deum Patrem omnipotentem. S. Iren., l. I, c. X. V. et c. XXII.

2. Οὐδὲν γὰρ ἀδύνατον παρὰ τῷ Θεῷ εἰ μὴ τὸ ψεύσασθαι.... ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα, καὶ ἐν λόγῳ αὐτὰ καταστρέψαι. τίς ἐρεῖ αὐτῷ, τί ἐποίησας; ἢ τίς ἀντιστήσεται τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ; ὅτε θέλει καὶ ὡς θέλει, ἐποίησεν πάντα, καὶ οὐδὲν μὴ παρέλθῃ τῶν δεδογματισμένων ὑπ' αὐτοῦ. I *Ep. ad Cor.*, n. XXVII.

3. Ὁ γὰρ Θεὸς πάντα δύναται. *Hom. Clem.* IX, n. XIX. Παντοκράτωρ καὶ παν-

puissance comme un attribut de Dieu si nécessaire, qu'ils disent que « être tout-puissant, c'est le vrai prénom de Dieu, » et que « on ne peut le croire sous une autre condition que comme pouvant toutes choses [1]. »

III. S'ils se contentent ordinairement d'énoncer cette vérité, les Pères de l'Église la prouvent, lorsque cela leur paraît nécessaire, et non-seulement par l'autorité divine, mais par des considérations rationnelles. Ainsi le philosophe Maxime, combattant les marcionites, fait ce raisonnement : « Si Dieu est impuissant (à faire ou à empêcher quelque chose), c'est ou par nature ou par dépendance d'un être supérieur à lui. Personne n'osera affirmer que Dieu soit impuissant par nature. Et soumettre Dieu à un autre être qui arrête la puissance de sa volonté, c'est faire cet être Dieu ; car force nous est de reconnaître pour Dieu celui qui a un pouvoir souverain sur toutes choses [2]. » Lactance, de son côté, trouve, dans la création et dans le gouvernement du monde, une preuve éclatante de la toute-puissance divine [3]. Les autres docteurs chrétiens font des raisonnements analogues; mais ce qu'il y a de plus remarquable dans leurs livres, c'est l'usage qu'ils font de cette grande vérité.

τοκτίστης. *ad Diogn.*, n. 7. Τῷ ὄντι παντοκράτωρ. Clem. Al. *Strom.*, l. V, n. XIV, l. VI, n. XVIII, p. 730-825. Deus quidem cùm semper sit idem et innatus, quantum ad ipsum, omnia possibilia ei. S. Iren., l. IV, c. XXXVIII, n. 1. Τῷ κατὰ φύσιν ἀπειροδυνάμῳ Θεῷ. S. Hipp., *C. Ber. et Hel.*, Opp., t. I, p. 225.

1. Nullus eorum (falsorum Deorum) poterit omnipotens nuncupari quod est verum cognomentum Dei. Lact, *Epit.* c. II. Qui non aliâ lege credendus est, quàm ut omnia posse credatur. Tert., *de Res. carn.* c. XI.

2. Τὸ δὲ ἀδύνατον, ἤτοι τῷ φύσει ἀσθενῆ ὑπάρχειν αὐτὸν ἔσται, ἢ τῷ νικᾶσθαι τῷ φόβῳ δεδουλωμένων πρός τινος κρείττονος, εἰ μὲν οὖν τὸν Θεὸν φύσει ἀσθενῆ ὄντα τολμήσεις εἰπεῖν,.... εἰ δὲ τῷ νικᾶσθαι φόβῳ πρὸς τοῦ μείζονος.... ταῦτ' ἔσονται θεοί, νικᾷν κατὰ τὸν λόγον σὸν δυνάμενοι τὸν Θεόν, εἴπερ Θεὸν ἐκεῖνό φαμεν, ὃ τὴν ἁπάντων ἐξουσίαν ἔχει ; Max. apud Euseb. *Præp. Evang.*, l. VII, c. XXII.

3. Dubitet verò aliquis, an quidquàm difficile aut impossibile sit Deo qui tanta, tamque mirifica opera Providentiâ excogitavit, virtute constituit, ratione perfecit; nunc autem spiritu sustentet, potestate moderetur, inexcogitabilis, ineffabilis et nulli alii satis notus quàm sibi? *Divin. Instit.*, l. I, c. VIII.

C'est sur ce fondement qu'ils établissent, c'est par ce dogme, comme par un principe indubitable, qu'ils défendent et qu'ils justifient plusieurs des articles capitaux de la foi chrétienne. Ainsi, sans parler des autres, Théophile d'Antioche, saint Irénée, Origène, Lactance, s'appuient principalement sur cette vérité pour établir la création proprement dite. « La puissance de Dieu, dit le premier, se montre d'abord, en ce qu'il crée les choses de rien, puis en ce qu'il les crée à son gré, *car ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu*[1] . ». « Attribuer à la volonté et à la puissance de Dieu, dit le second, la production de la substance de ce qui est fait, cela est croyable, cela est acceptable, cela est constant, et en cela se vérifie cette parole du Sauveur, *Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu*. L'homme ne peut faire quelque chose de rien, mais seulement d'une matière préexistante, mais Dieu est d'abord en cela supérieur à l'homme, qu'il a su trouver la matière de son œuvre, alors qu'elle n'existait pas[2]. » « Qui peut douter, dit à son tour Origène, en considérant la puissance de Dieu que, dès qu'il voudra produire quelque chose, la force de sa volonté ne saurait être arrêtée par aucun obstacle et qu'il ne puisse faire ce qu'il lui plaît[3] ? » « Le charpentier, dit enfin Lactance, ne peut rien construire sans bois, parce qu'il ne peut pas faire le bois ; car ne pas pouvoir, c'est le propre de l'infirmité humaine : mais Dieu se fait à lui-même la matière de ses ouvrages, parce qu'il le peut. Pouvoir est le propre

1. Theoph. *ad Aut.* l. II, n. 13. ubi supr. Cnf. n. 4. Luc XVIII, 27.

2. Attribuere enim substantiam eorum quæ facta sunt, virtuti et voluntati ejus qui est omnium Deus, et credibile et acceptabile et constans, et in hoc benè dicitur : quoniam *quæ impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum*. Quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materiâ subjacenti : Deus autem quàm hominibus hoc primò melior, eo quòd materiam fabricationis suæ, cùm antè non esset adinvenit. S. Iren. l. II, c. X, n. 4.

3. Ζητητέον πρὸς αὐτοῦ, περὶ δυνάμεως Θεοῦ, εἰ θελήσας ὑποστῆσαι ὅ τι βούλεται ὁ Θεός, τῆς θελήσεως αὐτοῦ οὐκ ἀπορουμένης, οὐδὲ ἀτονούσης, δύναται ὑποστῆσαι ὃ βούλεται. Orig. *in Gen.* comm. n. 1, Opp., t. II, p. 2.

de Dieu. S'il ne peut pas, il n'est pas Dieu. L'homme fait donc avec ce qui est, parce qu'à cause de sa mortalité, il est faible; mais Dieu fait de ce qui n'est pas, parce qu'il est fort par l'éternité, et par la force d'une puissance immense, sans bornes, ni modes, comme est la vie du Créateur [1]. »

Avec la même unanimité, les Pères de l'Église invoquaient la toute-puissance de Dieu pour établir la possibilité de la résurrection. C'est à cette occasion que saint Justin disait que les païens eux-mêmes reconnaissent que leurs dieux peuvent tout faire et facilement, et qu'il ajoutait que « nier que le Dieu véritable puisse ressusciter les morts, c'est ne confesser la toute-puissance et n'être fidèle que de nom, et même être pire que les infidèles. » C'est aussi à cette occasion que Tertullien déclarait que Dieu « ne peut être cru sous un autre caractère que sous celui de la toute-puissance, » et saint Irénée, que « la nature d'un être créé ou que l'infirmité de la chair ne saurait être plus forte que la volonté de Dieu, parce que Dieu n'est pas soumis à ce qui est fait, mais que les créatures sont soumises à Dieu et dépendent essentiellement de sa volonté [2]. »

Enfin, c'est à la toute-puissance divine qu'ils recouraient ordinairement pour expliquer les faits surnaturels qui sont comme l'essence du christianisme, et en particulier, l'incarnation du Fils de Dieu dans le sein d'une vierge,

1. Faber sine ligno nihil ædificabit, quia lignum ipse facere non potest; non posse autem imbecillitatis est humanæ. Deus verò facit ipse sibi materiam quia potest. Posse enim Dei est. Nam si non potest, Deus non est. Deus facit ex eo quod non est, quia per æternitatem fortis est, per fortitudinem potestatis immensæ quæ fine ac modo caret, sicut vita factoris. Lact. *Div. inst.*, l. II, c. VIII.

2. Τοὺς ἀδύνατον εἶναι λέγοντας, τῷ Θεῷ τὸ ταύτην ἀναστῆσαι, διεξελθεῖν, ὅτι ἀγνοοῦσιν αὐτοὶ τῷ λόγῳ λέγοντες εἶναι πιστούς, καὶ διὰ τῶν ἔργων ἀποδεικνύντες ἀπίστους ἑαυτούς, καὶ τῶν ἀπίστων ἀπιστοτέρους. S. Just., *Frag.*, p. 590. — Tert., *De Res. carn.*, c. XI, sup.—Neque igitur natura alicujus eorum quæ facta sunt, neque infirmitas carnis fortior erit super voluntatem Dei. Non enim Deus his quæ facta sunt, sed ea quæ facta sunt subjecta sunt Deo; et omnia serviunt voluntati ejus. S. Iren. l. V, c. V, n. 2. — V. et S. Hipp., *C. Plat.* Opp., t. I, p. 221.

qui en est le centre [1], et la vision divine qui en est la fin [2].

IV. Les fidèles, de leur côté, avaient le sentiment le plus profond de cette vérité ; et, s'ils demandaient à Dieu dans la prière de chaque jour que sa volonté fût faite, ce n'était pas qu'ils crussent que rien pût arrêter l'effet de cette volonté souveraine, mais ils exprimaient par là le désir qu'ils avaient que cette volonté eût son effet en eux, et qu'ils pussent faire ce que Dieu veut [3]. Une de leurs paroles les plus ordinaires, soit pour s'élever au-dessus des menaces des tyrans, soit pour repousser les difficultés dont les païens et les juifs cherchaient à embarrasser leur croyance, était que Dieu peut tout, que tout est possible à Dieu. De là les reproches que leur faisaient les païens d'admettre des choses déraisonnables et impossibles. De là cet argument si commun dans le gnosticisme que, si Dieu est tout-puissant, il pouvait donc empêcher le mal. De là cette prétention de Praxéas, que Dieu, demeurant unipersonnel, peut, à cause de sa toute-puissance, être en même temps père et fils, ou faire que le père soit à lui-même son propre fils [4].

Ces reproches, ces difficultés, quelque spécieuses qu'elles fussent, n'arrachaient jamais aux orthodoxes la moindre

1. Ὁ δὲ Θεὸς λόγος παρὰ τὴν ἀνδρὸς ἀπουσίαν, κατὰ βούλησιν τοῦ πάντα δυναμένου κατεργάσασθαι Θεοῦ, γέγονεν ἐν μήτρᾳ τῆς παρθένου σάρξ. Petr. Alex., *Serm. de Theol.* — Conc. Eph. act. I, Hard. p. 1400.

2. Homo etenim à se non videt Deum. Ille autem volens videtur hominibus quibus vult et quemadmodum vult. Potens est enim in omnibus Deus. S. Iren., l. IV, c. XX, n. 5.

3. Secundùm hanc formam subjungimus : *Fiat voluntas tua sicut in cœlis et in terrâ ;* non quòd aliquis obsistat quominùs voluntas Dei fiat et ei successum voluntatis suæ oremus, sed in omnibus petimus fieri voluntatem ejus. Tertull., *de Orat.*, n. IV. Non ut Deus faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod Deus vult. Nam Deo quis obsistit quominùs quod velit faciat? S. Cyp., *de Orat. dom.*

4. Sed nihil Deo difficile, quis hoc nesciat ? et impossibilia apud sæculum, possibilia apud Deum quis ignoret ? Et stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientiam. Legimus omnia. Ergò inquiunt, difficile non fuit Deo ipsum se et patrem et filium facere, adversùs traditam formam rebus humanis : nam et sterilem parere, contrà naturam, difficile Deo non fuit, sicut nec virginem. Ap. Tert. *adv. Prax.*, c. X.

parole qui pût affaiblir l'idée vraie et pure de la toute-puissance divine. Ils avouaient que Dieu ne pouvait rien de ce qui est incompatible avec sa perfection, ou indigne de sa majesté et de sa sainteté infinie. Mais c'est là conserver l'idée de la toute-puissance, loin de l'altérer. C'est dire, en d'autres termes, comme saint Paul, que *Dieu ne peut se nier lui-même* (II, Tim. II, 13). Ils reconnaissaient, aussi communément, ainsi que nous le verrons plus tard, que Dieu aurait pu absolument créer l'homme dans un état de perfection, qu'il aurait pu empêcher le mal, ce qui augmentait beaucoup la force des arguments du gnosticisme. Et en présence du raisonnement de Praxéas, tout absurde qu'il lui paraissait, Tertullien ne craignait pas de parler de la sorte : « Sans doute rien n'est difficile à Dieu ; mais si nous nous servons de cette maxime conformément à nos opinions présomptueuses, nous pourrons supposer que Dieu a fait tout ce qu'il nous plaira, parce qu'il aura pu le faire. » Puis il donnait une excellente règle qu'il appuyait sur bien des exemples, et qui mérite d'être rapportée : « De ce que Dieu peut tout faire, il ne faut pas conclure qu'il ait fait même ce qu'il n'a pas fait, mais il faut chercher si en réalité il l'a fait [1]. »

V. Tel était l'esprit de l'antiquité chrétienne. Nous ne connaissons qu'Origène qui n'ait pas connu cette réserve, et qui n'ait pas eu de la toute-puissance divine un sentiment assez profond et assez ferme. Ainsi, dans ses commentaires sur les Psaumes, parlant des idées que les simples fidèles se faisaient de la résurrection des corps, après avoir posé des questions insidieuses, il rapporte qu'ils croyaient répondre à tout, en disant que *tout est possible à Dieu* [2].

1. Planè, nihil Deo difficile. Sed si tàm abruptè in præsumptionibus nostris hâc sententiâ utamur, quidvis de Deo confingere poterimus, quasi fecerit, quia facere potuerit. Non autem quia omnia potest facere, ideò utiquè credendum est illum fecisse, etiam quod non fecerit ; sed an fecerit requirendum. Tert· *Adv. Prax.*, c. x.

2. Καὶ μετὰ ταύτας τὰς ἀπορίας ἐπὶ τὸ πάντα δυνατὰ εἶναι τῷ Θεῷ καταφεύγουσι. Ap. Epiph. H. 63, n. XIII. — Cf. Orig., *Opp.*, t. II, p. 533.

C'était là sans doute une maxime pour laquelle il fallait au moins témoigner du respect ; mais cet esprit aventureux qui sortait si aisément des limites de la foi publique de l'Église, quoiqu'il fît sincèrement profession de s'y conformer, insistait en disant qu'il ne fallait pas admettre des choses impossibles et qui seraient indignes de Dieu [1]. L'observation était vraie ; mais il était singulièrement facile d'en abuser, car qui sera juge de cette impossibilité, de cette indignité? C'est donc avec raison que saint Méthode, discutant cette assertion d'Origène, et allant à la source du mal, dit « qu'autrefois l'explication de l'Écriture était fort simple, mais que des hommes se sont rencontrés qui, voulant paraître tout savoir et enflés par leur témérité, en sont venus jusqu'à s'écarter de cette pieuse et belle croyance, que Dieu peut tout ce qu'il a promis [2]. »

Certes, nous ne partageons pas entièrement l'opinion que se faisaient d'Origène ses accusateurs ; nous aurons souvent l'occasion, dans le cours de cet ouvrage, d'atténuer ses torts, sinon de le justifier entièrement ; mais nous ne pouvons méconnaître que, par le désir qui le possédait de rendre plus acceptables à la raison philosophique les diverses doctrines du christianisme, il ne se soit parfois écarté de la tradition ecclésiastique, et que son esprit curieux, peu ferme et hardi tout à la fois, ne l'ait fait hésiter devant des dogmes certains, et ne l'ait entraîné dans des affirmations téméraires et dangereuses pour la foi.

Ainsi encore, sur la matière dont il s'agit, l'illustre Alexandrin n'a pas craint de dire que « la puissance de Dieu est finie : que, si elle était infinie, elle ne se connaîtrait pas elle-même, parce que ce qui est infini est par sa nature incompréhensible [3] ! » Misérable raisonnement, qui tient sans

1. Νοημάτων ἀδυνάτων τε ἅμα, καὶ Θεοῦ ἀναξίων. *Ib.*, n. XIV.

2. Θρασυνθέντες γοῦν, ἐντεῦθεν, τοῦ μὲν εὐλαβοῦς καὶ πράου, καὶ πάντα δύνασθαι ποιεῖν τὸν Θεὸν ὧν ἐπηγγείλατο, τοῦ πιστεύειν ὠλίσθησαν. *Ibid.*, n. XI.

3. Πεπερασμένην γάρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ λεκτέον.... ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. *De Princ.*, l. II, c. IX. Opp, t. I, p. 97.

doute à une fausse idée de l'infini, qui d'ailleurs ne se trouve qu'une fois dans Origène, et qui pourtant a paru si important à quelques historiens de la philosophie, qu'ils en ont fait la base du système de ce docteur sur la création, et qu'ils en ont conclu qu'il admettait la doctrine de l'émanation [1]. Nous verrons, dans la seconde partie de cet ouvrage, qu'il n'est personne qui ait admis plus explicitement et qui ait plus solidement défendu qu'Origène la création proprement dite. Et quant à ce qui concerne la puissance de Dieu, nous voyons l'illustre Alexandrin déclarer sans cesse que, « selon la foi chrétienne, Dieu peut toutes choses, que tout est possible à Dieu, que rien ne peut arrêter sa volonté, » et ne mettre de bornes à sa puissance que celles qu'exigent sa bonté, sa sagesse et sa justice [2]. Il peut donc se faire qu'Origène n'ait pas voulu dire autre chose dans son livre des *Principes*, sinon que la puissance de Dieu ne peut être infinie dans son exercice, ou qu'elle ne pouvait produire hors d'elle une œuvre infinie, ou une infinité proprement dite de créatures, parce qu'un infini proprement dit, hors de Dieu, échapperait nécessairement à sa connaissance et à sa direction. Il est certain du moins que c'est ce qu'Origène se proposait de prouver, à n'en juger même que par le texte grec, tel que le présente son grand ennemi Justinien. « Dieu, dit ce texte, en ce commencement intellectuel de toutes choses, a créé par sa volonté un aussi grand nombre de créatures intellectuelles que cela pouvait suffire ; » et après avoir énoncé que la puissance de Dieu était finie, il ajoute : « Dieu en a donc fait autant

1. V. Brucker, *Hist. crit. phil.*, Per. II, p. II, l. I, c. III, § XVII.

2. Δύναται δὲ καθ' ἡμᾶς πάντα ὁ Θεός. *C. Cels.* l. III, n. 70. In quantum ad potentiam Dei omnia possibilia sunt, sive justa, sive injusta : quantùm autem ad justitiam ejus qui non solùm potens est, sed etiam justus, non sunt omnia possibilia, sed ea sola quæ justa sunt. *In Matth. comment.*, n. 95. Opp., t. III, p. 904. — Ζητητέον πρὸς αὐτοῦ περὶ δυνάμεως Θεοῦ, εἰ θελήσας ὑποστῆσαι ὅ τι βούλεται ὁ Θεός, τῆς θελήσεως αὐτοῦ οὐκ ἀπορουμένης, οὐδὲ ἀτονούσης, δύναται ὑποστῆσαι ὃ βούλεται. *In Gen.*, *Fragm.*, t. II, p. 2. — Τῇ δὲ κρείττονι δυνάμει πάντα δύναται. *In Num.*, *Ibid.*, p. 271.

qu'il pouvait en avoir sous sa main et en gouverner [1]; » ce qui ne veut pas dire nécessairement que Dieu ne pouvait pas en faire plus qu'il n'en a fait, mais qu'il ne pouvait en produre une infinité.

VI. Quoi qu'il en soit de l'interprétation que nous venons de donner à ce passage d'Origène, il est certain que personne, dans l'antiquité ecclésiastique, n'a parlé comme lui, et qu'aucun autre docteur chrétien n'a hésité sur la question si importante de la toute-puissance divine. Et pouvait-il en être autrement chez des hommes qui faisaient tous profession de croire à la création, à l'incarnation du Fils de Dieu, à la résurrection des corps, en un mot, à un ensemble d'œuvres qui supposent et réclament une puissance infinie; Chez des hommes qui recevaient comme des oracles divins les Écritures, où rien n'est plus souvent répété que ces paroles, que *Dieu est le tout-puissant* (Gen. XVII, 1; Apoc. I, 8), que *le tout-puissant est son nom* (Exod. XV, 3), que ce qu'*il veut il le fait au ciel et sur la terre* (Ps. CXIII-CXLV), que *personne ne peut résister à sa volonté* (Dan. IV, 32; Esther, VI, 9; Rom. IX, 19), que bien des choses sont impossibles aux hommes, mais que *tout est possible à Dieu* (Luc, XVIII, 27)?

CHAPITRE X.

De la toute-puissance de Dieu. En quoi les anciens docteurs la font consister. — Divers sens du mot Tout-Puissant. Tout est à Dieu, on il domine sur tont eschoses. — Il peut tout, excepté ce qui implique imperfection on faiblesse. — Pour opérer ce qu'il veut, il n'a besoin ni de matières, ni d'instruments; il n'a besoin que de vouloir. — En quel sens vouloir et pouvoir, pour Dieu, c'est tout un.

I. Après avoir constaté la doctrine de l'Église sur la toute-puissance de Dieu, il est bon, il est nécessaire que nous ajoutions ici quelques développements que nous four-

1. Πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα ὧν ἐδύνατο περιδράξασθαι. κ. τ. λ. *De Princip. ub. sup.*

nissent les ouvrages des saints docteurs, et qui nous feront mieux comprendre comment ils concevaient cet attribut divin.

Et d'abord, il faut remarquer que le nom de *tout-puissant* renferme, aux yeux de l'antiquité ecclésiastique, deux idées que les Grecs ont rendues par deux mots différents : l'un qui exprime plus littéralement que *tout est à Dieu*, παντοκράτωρ ou que Dieu *domine tout;* l'autre, que *Dieu peut tout*, que *tout lui est possible*, παντοδύναμος. Cette double idée de la toute-puissance se trouve partout dans l'antiquité ecclésiastique. « Nous appelons Dieu *tout-puissant* parce qu'il maintient et embrasse toutes choses, » dit Théophile. «Dieu, dit dans le même sens Tertullien, est puissant de telle sorte que tout est à lui, et c'est de là que vient le nom de *tout puissant* [1]. » Mais Origène est, de tous les anciens, celui qui insiste le plus sur ce premier aspect de la toute-puissance divine; et parce qu'il reconnaissait comme eux que le Verbe est la puissance du Père, que tout ce que le Père fait, il le fait par son Verbe, il en concluait que c'est par son Verbe que Dieu est tout-puissant et qu'il exerce son empire sur toutes choses. Sous le même rapport et pour la même raison, il avance que la génération du Verbe divin est en Dieu antérieure à la toute-puissance, et que l'appellation de Père précède en lui celle de Tout-puissant [2]. Ces conclusions peuvent paraître surprenantes; lorsque nous traiterons spécialement de la doctrine du Verbe, nous en examinerons plus à propos le sens et la valeur.

1. Παντοκράτωρ δέ, ὅτι αὐτὸς τὰ πάντα κρατεῖ καὶ ἐμπεριέχει. Theoph. *ad Aut.*, l. I, n. 4. — V. et. Tat., *Or.*, n. 5. — Sic Deus potens, dùm omnia ipsius, undè et omnipotens. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. v.— V. et. Nov. *De Trin.*, c. II.

2. Quemadmodùm Pater non potest esse quis si filius non sit, neque dominus esse potest sine possessione, sine servo, ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentiam : et ideò ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. *De princip.*, l. I, c. II, n. 10. Manifestissime Scriptura pronuntiat dicens quia *omnia in sapientiâ fecisti*, et per Evangelium docetur quia *omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*.... et [ideò] non potest antiquior esse in Deo omnipotentis appellatio quàm Patris : per Filium enim omnipotens est Pater. — Per sapientiam.... quæ est Christus tenet Deus omnium potentatum. — *Ibid.*

II. Nous n'avons pas besoin d'insister sur les passages des saints docteurs qui expriment le second aspect renfermé dans l'idée de la toute-puissance. Nous en avons rapporté un assez grand nombre dans le chapitre précédent, et nous n'avons qu'à approfondir ce point avec eux, et à en montrer dans leurs ouvrages de nouvelles applications.

Être tout-puissant, à leur sens, c'est pouvoir tout ce qui est impliqué dans l'idée de puissance. — C'est pouvoir tout directement par soi-même et n'avoir besoin d'autre chose que de sa volonté.

Premièrement, c'est pouvoir tout ce qui est impliqué dans l'idée de puissance. De là ces paroles de Tertullien : « Il n'est pas loisible à Dieu de ne pas pouvoir quelque chose ; » et celles-ci de saint Hippolyte, que « par rapport à Dieu, on ne peut « dire Cela est impossible [1], » et enfin la formule consacrée, que *Tout est possible à Dieu*. Et ce qui fait voir qu'en parlant ainsi les Pères admettaient que Dieu peut tout ce qui est impliqué dans l'idée de puissance positive et proprement dite, ce sont les exceptions qu'ils faisaient à cette maxime générale. Rien n'est impossible à Dieu, hors mentir, disait saint Clément de Rome. Dieu ne redoute qu'une chose, dit dans le même sens Tertullien : c'est de mentir ; le mensonge et la fausseté ne lui conviennent pas [2]. Il dit ailleurs que, comme tout est naturel en Dieu, tout doit être raisonnable en lui [3]. Nous avons vu, alors que nous traitions des bornes de la liberté divine, qu'Origène parlait dans le même sens. Dieu peut donc tout, au sentiment des Pères, hors ce qui implique contradiction ou faiblesse; il peut tout ce qui est renfermé dans l'idée vraie de la puissance.

III. Secondement, être tout-puissant pour Dieu, au sens

1. Non posse quid Deo non licet. Tert., *Adv. M.*, l. I, c. XXII. Οὐ τὸ μὲν δυνατός, τὸ δὲ ἀδύνατος ῥηθήσεται περὶ Θεοῦ. S. Hipp. *Adv. Plat.*, Op., t. I, p. 221.

2. Clem. Rom. *supr.*, ch. IX. — Unum tamen veritus est mentiri quia neque perversitas, neque fallacia Deo congruat. Tert., *Adv. Prax.*, c. XI.

3. Aliam regulam illi prætendo : sicut naturalia, ita rationalia esse debere in Deo omnia. Tert. *Adv. Marc.*, l. I, c. XXIII.

des Pères, c'est pouvoir tout directement par soi-même, et n'avoir besoin que de sa volonté. L'ouvrier, pour produire quelque chose, a besoin d'une matière empruntée; il a besoin d'instruments extérieurs ; il a besoin d'une opération externe, distincte de sa volonté. Quant au Tout-Puissant, il n'a pas besoin de matière préexistante : il l'a créée [1]. Il n'a pas besoin d'instruments distincts de lui. Son instrument, à lui, c'est son Verbe, c'est sa sagesse, qui est en lui et est un autre lui-même [2]. Il n'a pas besoin de travail, d'efforts, de membres extérieurs pour agir; il lui suffit de vouloir. Aussi *vouloir* et *pouvoir* deviennent-ils synonymes par rapport à Dieu dans le langage de nos docteurs. « Pouvoir, à Dieu c'est vouloir, dit Tertullien; ne pas pouvoir, c'est ne pas vouloir : « rien ne lui est impossible que ce qu'il ne veut pas [3]. Quelle « n'est pas la puissance de Dieu ! s'écrie Clément d'Alexandrie. Son vouloir seul est la création du monde. Car Dieu « seul a créé le monde : il l'a créé par le seul vouloir, et son « vouloir est immédiatement suivi de l'effet [4]. » — « Comment avec cela aurait-il besoin de membres, demande un autre, lui à la volonté de qui tout plie et se rend? Qu'a-t-il besoin de mains, lui dont l'intelligence et la volonté sont les ouvrières de toutes choses? Quel besoin de langue, lui chez qui penser, c'est avoir ordonné, c'est avoir fait [5] ?»

Comment même pourrait-il y avoir quelque chose de dif-

1. Ipse à semetipso et substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens. S. Iren., l. IV, c. xx, n. 1. V. et. sup.

2. Proprium est enim hoc Dei supereminentiæ non indigere aliis organis ad conditionem eorum quæ fiunt : et idoneus est et sufficiens ad formationem omnium proprium ejus Verbum. *Id.*, l. II, c. II, n. 3.

3. Dei enim posse, velle est, et non posse, nolle. Tert. *Adv. Prax.*, c. x. Deo nihil impossibile nisi quod non vult. *De Carn. Christ.*, c. III.

4. Ὅση γε ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ; μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιΐα· μόνος γὰρ ὁ Θεὸς ἐποίησεν... Ψιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἕπεται τὸ γεγενῆσθαι. Cl. Al., *Coh.*, n. IV, p. 55.

5. Neque enim sunt ei aut membra, aut membrorum officia necessaria, ad cujus solum etiam tacitum arbitrium, et serviunt et adsunt omnia... cur manus expetat cujus ad omnia instituenda artifex est, et silens voluntas?... aut propter quam causam linguam quærat, cui cogitare jussisse est? Noval., *de Trin.*, c. VI.

ficile pour Dieu ! lui dont les œuvres sont produites non-seulement sans efforts, mais sont produites immédiatement avec sa volonté elle-même ; lui qui, lorsqu'il pense une chose, opère immédiatement ce qu'il a pensé, qui fait lorsqu'il veut, qui accomplit lorsqu'il pense [1]. Aussi, non-seulement rien ne lui est impossible, mais rien ne lui est difficile : personne ne l'ignore dans le sein du christianisme ; et cela seul est difficile à Dieu qu'il ne veut pas faire [2], comme cela seul lui impossible qui est indigne de lui.

La plupart de ces expressions nous montrent clairement qu'aux yeux des anciens il n'y a pas de distinction réelle en Dieu entre penser, vouloir, opérer, et elles sont une confirmation bien manifeste de leur doctrine sur la simplicité divine. Quant à celles qui semblent faire entendre qu'en Dieu *pouvoir* et *vouloir* c'est tout un, elles seraient susceptibles d'une interprétation qui irait à détruire la liberté divine, si on les considérait isolément et en dehors du but et de l'ensemble de la doctrine des auteurs qui les ont émises. Mais, considérées comme elles doivent l'être, toute difficulté disparaît, et nous ne connaissons qu'un passage d'Athénagore qui requière une attention spéciale. Ce docteur, voulant prouver par des considérations rationnelles la résurrection des morts, semble soutenir expressément que ce que Dieu peut, que ce qu'il veut, que ce qui est digne de lui, c'est absolument la même chose, et qu'il faut dire que ce qui est possible à Dieu, Dieu le veut, comme il faut reconnaître que ce que Dieu veut, il le peut absolument et cela est digne de lui [3]. Mais la dif-

1. Cujus voluntatem non tantùm sine aliquâ molitione opera subsequuntur, sed ipsa statim opera cum voluntate procedunt. Nov., *de Trin.*, c. vi. — Qui simul ut cogitavit, perficit id quod cogitavit. S. Iren., l. I, c. xii, n. 2. — Ὅτε μὲν θέλει ποιεῖ, ὅτε δὲ ἐνθυμεῖται, τελεῖ. S. Hipp., *C. Noet.*, n. x.

2. Sed nihil Deo difficile. Quis hoc nescivit? et impossibilia apud sæculum possibilia apud Deum, quis ignoret ? — Planè nihil Deo difficile. — Hâc ratione erit aliquid et difficile Deo, id scilicet quodcumque non fecerit : non quia non potuerit, sed quia noluerit. Tert., *Adv. Prax.*, c. x.

3. Οὐχὶ δὲ καὶ τὸ δυνατὸν λέγειν βουλητόν, καὶ τὸ τῷ Θεῷ βουλητὸν πάντως εἶναι δυνατόν, καὶ κατὰ τὴν τοῦ βουληθέντος ἀξίαν. Athen., *de Res. Mort.*, n. 11.

ficulté s'évanouit en traduisant le mot βουλητὸν d'Athénagore, non par *ce que Dieu veut en fait*, mais par *ce que Dieu peut vouloir*, par, ce qui est conforme à sa volonté. Et cette traduction est justifiée, soit par le but général de l'écrivain, qui n'est pas de prouver directement que la résurrection des corps aura lieu parce que Dieu peut l'opérer, qu'il veut l'opérer, et qu'elle est digne de lui, mais d'établir que les adversaires de la résurrection doivent prouver eux-mêmes qu'elle est incroyable, parce que Dieu ne peut pas l'opérer, ou parce qu'il ne peut pas la vouloir [1]; soit par cette considération que, dans l'endroit même qui est objecté, il prouve que Dieu peut la vouloir ou qu'elle n'est pas contraire à sa volonté, parce qu'elle n'est ni injuste, ni indigne de Dieu [2], d'où il conclut que le raisonnement des incrédules est absurde [3].

CHAPITRE XI.

De la volonté de Dieu sous le rapport moral. — Rectitude suprême de la volonté de Dieu, ou de sa sainteté essentielle. — Dieu bon par nature. — Dieu ne peut pas faire le mal. — Il ne peut en aucune manière en être la cause. — Erreur de Florin. — Comment Dieu aveugle et endurcit les pécheurs.

I. Passons aux attributs de la volonté divine qui tiennent plus immédiatement à l'ordre moral. Ils peuvent se réduire à deux, pourvu qu'on prenne ces deux attributs dans toute leur étendue. Car, pour ne parler ici que de la bonté divine, il est évident qu'elle embrasse deux idées bien distinctes : d'un côté, la rectitude suprême de la volonté divine, qu'on peut appeler la bonté *morale* de Dieu, de l'autre, la bienveillance de Dieu à l'égard des créatures : l'une nécessaire, l'autre libre; l'une qui est le vrai fondement de la justice de Dieu, l'autre qui semble opposée à cette justice, quoique se conciliant parfaitement avec elle. Ainsi l'idée générale de la

1. V. *Ibid.*, n. 2.

2. Τὸ γὰρ ἀβούλητον, ἢ ὡς ἄδικον, αὐτῷ ἐστιν ἀβούλητον, ἢ ὡς ἀνάξιον. *Ibid.*, n. 10.

3. Διὰ γὰρ τούτων ἐδείχθη ψεῦδος τὸ, τούτοις ἀντικείμενον, καὶ τὸ τῶν ἀπιστούντων παράλογον. n. 11.

bonté divine embrasse, d'une part, la sainteté de Dieu et sa véracité, de l'autre, sa bienveillance, sa patience et sa miséricorde, qui en sont les appendices.

Quant à la bonté de Dieu en général, personne ne la nie, disent les Pères de l'Église [1]; il est inutile de la prouver. Il suffit de nommer Dieu pour en conclure immédiatement et croire qu'il est bon [2]. La bonté est une propriété qui coexiste nécessairement avec lui, qui existe intimement dans sa nature [3]; le monde entier en est témoin [4], et c'est avec raison que le Sauveur, pour le distinguer de tout ce qui n'est pas lui, a dit : « *Dieu seul est bon.* »

II. Mais la bonté morale, ou la sainteté de Dieu, n'a été pleinement manifestée au monde que par le christianisme. Et s'il n'est pas nécessaire de rapporter les témoignages de l'Écriture où il est dit que Dieu est *saint*, le *saint des saints*, qu'il est *parfait* dans l'ordre moral, et le modèle et le terme de la perfection qui ne peut être atteinte; s'il ne l'est pas non plus d'alléguer les passages des Pères de l'Église qui expriment en des termes analogues cette vérité, parce qu'on les trouve partout, il n'est pas inutile d'en citer quelques-uns de ceux où il est dit que Dieu est bon, ou saint, essentiellement et par nature.

Ici encore tous les docteurs, toutes les écoles chrétiennes, sont unanimes. « L'homme ni l'ange ne possèdent la nature « du bien, qui n'appartient qu'à Dieu seul, » dit Tatien [5]. « Dieu seul est le bien par nature, dit Tertullien; car celui qui a ce qu'il est sans commencement, l'a non par institution, mais par nature [6]. » Et c'est un des principes fondamentaux de

1. Ἀλλὰ ὅτι μὲν ἀγαθὸς ὁ Θεὸς καὶ (ἄκοντες) ὁμολογοῦσιν οἱ πάντες. Cl. Al., *Pæd.*, l. I, c. VIII.

2. Deum interim sufficit dici, ut necesse sit bonum credi. Tert., *Scorp.*, c. V.

3. Nisi bonus, non erit Deus. Tert., *ib.* — V. Athen., *Leg.*, n. 24 sup.

4. Cujus bonitatis totus testis est mundus. Nov., *de Trin.*, c. IV.

5. Τ' ἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχων ὃ πλὴν μόνον παρὰ τῷ Θεῷ. Tat., *Orat.*, n. 7.

6. Bonum naturâ Deus solus. Quia enim quod est sine initio habet, non institutione habet illud, sed naturâ. Tert., *Adv. M.*, l. II, c. VI.

la doctrine d'Origène, que Dieu seul possède immuablement la bonté morale et la sainteté, parce qu'il la possède substantiellement [1].

De cette vérité les saints docteurs concluent avec le même accord que toutes les volontés de Dieu sont bonnes [2]; que tout ce qu'il a créé est bien, beau et très-bon [3]; que le Tout-Puissant est entièrement étranger à toute malice et à toute injustice, parce que toute injustice suppose une erreur, et que le Tout-Puissant n'ignore rien, et que l'Apôtre a dit qu'*il n'y a pas d'injustice en Dieu* [4]; enfin que non-seulement il ne veut pas, mais qu'il ne peut pas faire le mal, ni rien qui soit indigne de lui ou qui soit opposé à la raison, parce qu'il serait contraire à lui-même [5].

Comme ils reconnaissent que Dieu ne peut rien de contraire à sa nature, ils reconnaissent aussi qu'il ne peut réaliser les désirs dépravés de l'homme, qu'il ne peut être le fauteur des vices et des passions, lui qui est l'auteur de la nature innocente et vertueuse, et le principe de tout ce qui est bien [6]. En d'autres termes, de même qu'ils enseignent constamment que Dieu ne peut faire le mal directement et par lui-même, ils soutiennent qu'il ne peut en être la cause dans les créatures. Car, disent-ils avec raison après saint

1. In hâc solâ Trinitate quæ est auctor omnium bonitas substantialiter inest. *De Princ.*, l. 1, c. VI, n. 2; c. VIII, n. 3.

2. Bona igitur erit et voluntas ejus, qui nisi bonus, non erit Deus. Terl., *Scorp.*, v.

3. Οὐ γάρ τι κακὸν γέγονεν ἀπὸ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ πάντα καλά, καὶ καλὰ λίαν. Theoph., *ad Aut.*, l. II, 17. Πᾶν τὸ εὖ πῶς ἔχον ἐδημιούργησεν. Tat., *Orat.*, n. 17.

4. Τί πρὸς ταύτην ἔτι φθέγγονται τὴν φωνὴν αἱ αἱρέσεις, ἀγαθὸν Θεόν, τὸν παντοκράτορα κηρυττούσης τῆς γραφῆς, καὶ ἀναίτιον κακίας τε καὶ ἀδικίας... οὐδὲ γαρ ἐστιν ἀδικία παρὰ τῷ Θεῷ, κατὰ τὸν Ἀπόστολον. Clem. Alex., *Strom.*, l. IV, n. XXVI, p. 641.

5. Ἐνεργῆσαι δὲ κακὸν οὐκ ἔχει· οὐ γὰρ καθ' ἕξιν μόνον, ἀλλα καὶ κατ' οὐσίαν ἀγαθός. Orig., *Sel. in Num.*, Opp., t. II, p. 271. Ἀλλα καὶ καθ' ἡμᾶς οὐδὲν οἷός τε παράλογον, οὔτε παρ' ἑαυτὸν ἐργάσασθαί ἐστιν ὁ Θεός. *Id.*, *c. Cels.*, l. V, n. 24.

6. Συμφήσομεν ὅτι οὐκ ἐστὶ τῆς πλημμενοῦς ὀρέξεως, οὐδὲ τῆς πεπλανημένης ἀκοσμίας, ἀλλὰ ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως ὁ Θεός, ἅτε ἀρχηγέτης τυγχάνων παντὸς καλοῦ. Orig., *c. Cels.*, l. V, n. 24.

Paul (Rom, IX, 4), si Dieu était l'auteur du mal, comment pourrait subsister ce qui nous est enseigné touchant le jugement de Dieu, dans lequel les pécheurs doivent être punis selon leurs crimes et les justes récompensés selou leurs œuvres [1] ? Ou ne peut regarder comme l'auteur du péché celui qui l'interdit et, qui plus est, qui le condamne [2]. D'ailleurs, d'où vient le mal à l'homme et à la créature, si ce n'est de s'être éloigné de Dieu? Comment donc Dieu pourrait-il en être l'auteur [3] ?

Enfin, Dieu est si étranger au mal moral, que non-seulement il n'en est pas l'auteur, mais qu'il n'en est absolument et en aucune manière la cause [4]. Et les Pères emploient, pour écarter de Dieu toute complicité dans la production du mal les expressions les plus fortes et les plus absolues que le langage humain puisse fournir.

III. Du reste, les philosophes et les hérétiques ne contestaient pas ordinairement une vérité si évidente; et nous ne voyons, dans les trois premiers siècles, que Florin, contemporain de saint Irénée, qui ait soutenu que Dieu est l'auteur du mal. Aussi l'évêque de Lyon, dans l'ouvrage qu'il a composé contre cette erreur, et dans l'intention de ramener son auteur à la foi orthodoxe, lui disait-il : « Ces dogmes, ô Flo-
« rin, pour parler avec modération, n'appartiennent pas à la
« saine doctrine; ils ne sont pas conformes à l'enseignement
« de l'Église, et ils précipitent dans la plus grande impiété
« ceux qui les admettent. Ces dogmes, les hérétiques eux-

1. Ἡμεῖς δέ φαμεν, ὅτι κακὰ μέν, ἢ τὴν κακίαν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς πράξεις, ὁ Θεὸς οὐκ ἐποίησε· πῶς γὰρ οἷόν τ' ἦν τὸ περὶ κρίσεως κήρυγμα παῤῥησίαν ἔχειν, κ. τ. λ. *Id.*, *ibid.*, l. VI, n. 55.

2. Nec idem habendus est delicti auctor qui invenitur interdictor, imò et condemnator. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. IX.

3. Nec enim potest fieri ut sit initiator aut artifex ullius mali operis qui nomen sibi perfecti vindicat et parentis et judicis : maxime cùm omnis mali operis vindex sit et judex; quoniam et non aliunde occurrit homini malum, nisi à bono Deo recessisset. Nov., *de Trin.*, c. IV.

4. Κακίας δ' αὖ πάντη πάντως ἀναίτιος. Clem. Al., *Strom.*, l. VII, n. II, p. 835. Οὐ γὰρ ἐποίησεν ὁ Θεὸς κακόν, οὐδὲ ἐστὶ τὸ σύνολον ὅλως ἐκ παντὸς τὸ παράπαν αἴτιος κακοῦ. S. Meth., *ap. Epiph. Hær.*, LXIII, n. XXII.

« mêmes qui sont hors de l'Église n'ont jamais osé les professer; ces dogmes, les prêtres qui étaient avant nous, et « qui ont été les disciples des apôtres, ne nous les ont pas livrés [1]. » Et après avoir rappelé ce qu'ils avaient vu et appris ensemble de saint Polycarpe, il ajoutait : « J'atteste en présence de Dieu que ce prêtre bienheureux et apostolique, « s'il eût entendu de pareils discours, se serait écrié, en bouchant ses oreilles selon sa coutume : O Dieu bon! à quel « temps m'avez-vous réservé, pour que je fusse témoin de « pareilles choses!» L'erreur de Florin n'eut pas de suites. Déposé du sacerdoce pour l'avoir soutenue, il l'abandonna bientôt pour passer dans le camp des Valentiniens [2]. Depuis, elle ne fut pas reproduite; et l'Église n'eut pas à la combattre dans les grandes luttes qu'elle soutint sur la question de la nature et de l'origine du mal.

IV. Il faut remarquer cependant ici que, si les gnostiques proclamaient que le Dieu véritable, le Dieu suprême n'est pas la cause du mal, plusieurs d'entre eux prétendaient que le Créateur, l'auteur des anciennes Écritures, qu'ils distinguaient, comme on sait, du Dieu suprême, du Dieu du Nouveau Testament, l'était bien réellement, puisqu'il se glorifiait lui-même, par ses prophètes, de créer *le bien et le mal* (Is., XLV, 7, etc.), et même d'endurcir les hommes et de les aveugler (Ex. IV, 21) [3]. Il n'était pas difficile aux orthodoxes de réfuter ces assertions, depuis tant de fois rebattues. Pour résoudre les difficultés empruntées aux passages de l'Écriture qui attribuent le mal à Dieu, ils distinguaient, ainsi que nous le verrons plus bas, deux sortes de maux : les maux de l'ordre moral, les péchés et les vices ; et les maux de l'ordre physi-

1. Ταῦτα τὰ δόγματα, Φλωρῖνε, ἵνα πεφεισμένως εἴπω, οὐκ ἔστιν ὑγιοῦς γνώμης· ταῦτα τὰ δόγματα ἀσύμφωνά ἐστι τῇ Ἐκκλησίᾳ, εἰς τὴν μεγίστην ἀσέβειαν παραβάλλοντα τοὺς πειθομένους αὐτοῖς· ταῦτα τὰ δόγματα οὐδὲ οἱ ἔξω τῆς Ἐκκλησίας αἱρετικοὶ ἐτόλμησαν ἀποφήνασθαί ποτε, κ. τ. λ. S. Iren. Περὶ τῆς μοναρχίας... *Fragm.*, Opp., p. 339.

2. Euseb., *Hist. eccl.*, l. V, c. 15.

3. V. S. Iren. *Adv. Hær.*, liv. IV, c. XXIX. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XIV. Orig., *de Princ.*, l. IV, n. 8.

que qui en sont le châtiment. Ils avouaient que Dieu est l'auteur des seconds, mais nullement des premiers [1]; et ils soutenaient que cela n'est incompatible ni avec sa bonté ni avec sa sagesse. Quant aux passages où il est dit que Dieu endurcit ou aveugle certains hommes, les docteurs orthodoxes rétorquaient aisément l'argument de leurs adversaires, en produisant des passages du Nouveau Testament qui n'imputaient pas moins clairement, ce semble, à Dieu, l'aveuglement et l'endurcissement des pécheurs [2]. Puis, allant au fond des choses, ils observaient que toutes ces expressions scripturaires devaient être admises à raison de l'usage si commun, dans les langues humaines, d'exprimer comme cause ce qui n'est qu'occasion. Ainsi un maître indulgent peut dire à des serviteurs qui, abusant de sa bonté et de sa patience, se sont pervertis, qu'il les a rendus coupables lui-même, qu'il a été la cause de leurs crimes, quoique la vraie raison en soit dans la malice volontaire de leurs cœurs [3]. Ils ajoutaient que Dieu ne se propose pas directement d'aveugler ou d'endurcir le pécheur par les œuvres qu'il fait ou par les grâces qu'il accorde, mais que l'unique et propre cause de l'endurcissement est dans la volonté mauvaise de celui qui en est l'objet [4]. Et pour éclaircir cette observation, ils se servaient ordinairement de la comparaison du soleil, qui en même temps liquéfie et dessèche selon la qualité de la matière soumise à son action [5], ou qui aveugle ceux qui à cause d'une infirmité ne peuvent supporter l'éclat de sa lumière, tandis qu'il éclaire ceux qui ont

1. Orig. *c. Cels.*, l. VI, n. 55-56. — S. Iren , l. IV, c. XL, 1-2.

2. S. Iren., l. IV, c. XXIX, n. 1. — Tert., *Adv. Marc.*, l. IV, c. V et passim.

3. Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ ἀπὸ συνηθείας τὰ τοιαῦτα παραμυθήσασθαι, πολλάκις τῶν χρηστῶν δεσποτῶν φασκόντων τοῖς διὰ τὴν χρηστότητα καὶ τὴν μακροθυμίαν ἐπιτριβομέναις οἰκέταις τό· ἐγώ σε πονηρὸν ἐποίησα, ἐγώ σοι αἴτιος γέγονα τῶν τηλικούτων ἁμαρτημάτων· δεῖ γὰρ τοῦ ἤθους ἀκοῦσαι καὶ τῆς δυνάμεως τοῦ λεγομένου, κ. τ. λ. Orig., *de Princ.*, l. III, c. I, n. 11.

4. Οὐ προτιθέμενος σκληρύνειν, ἀλλὰ διὰ προθέσεως χρηστῆς, ᾗ ἐπακολουθεῖ διὰ τὸ τῆς κακίας ὑποκείμενον τοῦ παρ' ἑαυτοῖς κακοῦ τὸ σκληρύνεσθαι σκληρύνειν λεγόμενος τὸν σκληρυνόμενον. *Ibid.*, n. 10.

5. Ἀπὸ τῆς μιᾶς θερμότητος τηκομένου μὲν τοῦ κηροῦ ξηραινομένου δὲ τοῦ πηλοῦ. *Ib.*, n. 11.

les yeux sains [1]. Ils disaient, enfin, que Dieu endurcit les hommes ou les livre à l'infidélité, en ce sens, que, prévoyant leur infidélité et voyant la malice de leur cœur, il détourne d'eux sa face et les laisse dans les ténèbres qu'ils ont choisies [2]; qu'ainsi il les abandonne pour des fins toujours dignes de sa sagesse, et en particulier afin que l'homme connaisse sa faiblesse, qu'il comprenne le besoin qu'il a de la grâce divine, et aussi afin, comme dit l'Apôtre, qu'*aucune chair ne puisse se glorifier devant Dieu* [3].

En lisant ces passages d'écrivains du second et du troisième siècle, on se rappelle ce que saint Augustin a écrit sur le même sujet; et l'on voit avec admiration les plus anciens docteurs, sans en excepter Origène, tenir, dans une matière aussi difficile, le sage milieu que l'Église garda plus tard entre les erreurs opposées des Pélagiens et des Prédestinatiens.

CHAPITRE XII.

Rectitude suprême de la volonté de Dieu. — Suite. — La véracité divine.

I. La véracité divine peut être regardée comme un appendice de la bonté morale en Dieu, ou de la rectitude suprême de sa volonté, et ne saurait être non plus révoquée en doute. Dans le sein de l'Église, cet attribut divin a toujours été regardé comme l'objet d'un dogme fondamental, et n'a cessé d'y être proclamé de la manière la plus éclatante. Nous avons rapporté ailleurs ce que saint Clément de Rome et Tertullien ont dit, de concert, que rien n'est impossible à Dieu hors de

1. Unus enim et idem Deus, his quidem qui non credunt, sed nullificant eum, infert cæcitatem quemadmodùm sol qui est creatura ejus, his qui propter aliquam infirmitatem oculorum non possunt contemplari lumen ejus. S. Iren., l. IV, c. XXIX, n. 1.

2. Quotquot scit non credituros Deus, cùm sit omnium præcognitor, tradidit eos infidelitati eorum et avertit faciem ab hujusmodi, relinquens eos in tenebris quas sibi elegerunt. S. Iren., *ibid.*, n. 2.

3. Ἐγκαταλείπει δὲ..... ὅπερ συμφέρει ἑκάστῳ ἵνα αἰσθῆται τῆς ἰδιότητος αὐτοῦ, καὶ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ, κ. τ. λ. Orig., *ubi supr.*, n. 12.

mentir [1]. L'ancien auteur de l'Épître à Diognès dit dans le même sens : « Dieu est bon, il est véritable [2]. » Origène lui-même, qui ne s'est pas montré toujours assez ennemi du mensonge, dit, comme tous les autres Pères : « Dieu ne peut ni mentir ni tromper ; seul il est véridique, et seul il sera justifié dans ses paroles, parce que ses paroles sont vraies en tout, étant les paroles de la vérité [3]. »

Ce dernier passage d'Origène n'est que le commentaire de la maxime de saint Paul dans son épître aux Romains (c. III, 4) : « *Dieu est véritable, et tout homme est menteur ;* » et personne n'ignore, d'ailleurs, ce que disait Jean-Baptiste à ses disciples, que recevoir le témoignage du Fils de Dieu, c'est *croire que Dieu est véritable* (Joann., III, 33), ce qui implique que la véracité divine est le fondement de la foi, comme, sous le rapport des promesses que Dieu nous a faites, elle est, d'après saint Paul, celui de notre espérance (Hébr., VI, 18). Aussi les martyrs, dans leurs luttes suprêmes, s'encourageaient-ils par cette pensée ; et, sans parler des autres, nous voyons saint Polycarpe, dans la belle prière qu'il fit sur son bûcher, dire à Dieu : « Faites que je sois reçu au nombre de vos martyrs, ainsi que vous l'avez préparé, et annoncé, et accompli, ô Dieu, qui ne connaissez pas le mensonge, et êtes souverainement véritable [4]. »

Du reste, les païens et les philosophes qui reconnaissaient une Providence ne contestaient pas la véracité de Dieu. Loin de là, ils prétendaient qu'il fallait croire aux envoyés des dieux, ou aux premiers hommes qui étaient plus près d'eux, ce qui fournissait aux chrétiens l'occasion de dire que, si l'on devait s'en rapporter sur les choses divines aux paroles des

1. V. Supr., ch. IX.

2. Χρηστὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἀόργητος καὶ ἀληθής. *Ad Diogn. ep.*, n. 8.

3. Τὸν μὲν γὰρ Θεὸν οὐκ ἐνδέχεται ψεύσασθαι. Orig., *in Gen. Comm.*, n. 7, Opp., t. II, p. 11. — Dicendum est quòd Deus quidem solus sit verax. — Solus ipse justificabitur in verbis suis. Ipsius enim verba in omnibus vera quia verba sunt veritatis. *In Ep. ad Rom.*, l. II, n. 16.

4. Καθὼς προητοίμασας, καὶ προεφανέρωσας καὶ ἐπλήρωσας, ὁ ἀψευδὴς καὶ ἀληθινὸς Θεός. Ep. eccl. Smyr., *de Martyr. S. Polyc.*, n. XIV.

envoyés des dieux, il était bien plus raisonnable de déférer à l'autorité du Fils de Dieu lui-même [1]. Aussi nos docteurs ne s'attachaient-ils pas à démontrer cet attribut divin ; et Clément d'Alexandrie, traitant des avantages et des fondements de la foi chrétienne, disait que le raisonnement que nous faisons contre ses adversaires, *c'est Dieu qui l'a dit et qui l'enseigne dans ses Écritures*, tranche toute question, et ne laisse subsister aucun doute. « Car, ajoute-t-il, quel est l'homme assez athée pour ne pas croire à Dieu, et pour lui demander des démonstrations comme on en demande aux hommes [2] ? »

CHAPITRE XIII.

De la bonté de Dieu ou de sa bienveillance. — Elle n'est, en général, niée par personne. — Elle est un attribut essentiel au Dieu véritable. Preuves. — Ses appendices.

I. La bonté de Dieu, dans ses rapports avec les êtres qui sont hors de lui, ou sa bienveillance considérée en général, n'a été méconnue que par ceux qui niaient la Providence. Lactance disait, avec raison, que « les philosophes anciens « s'accordaient à reconnaître que Dieu n'est pas le vengeur « du crime, soit parce que la nature divine est seulement « bienfaisante, et qu'il ne convient pas à la puissance sou- « veraine de nuire à personne, soit parce qu'elle n'a soin de « rien ; mais que jamais on n'a dit de Dieu qu'il punissait

1. Clément d'Alexandrie, après avoir rapporté un passage du Timée dans lequel Platon veut qu'on croie aux enfants des dieux, quoiqu'ils ne donnent pas de raison démonstrative de la vérité de ce qu'ils disent, en conclut qu'à plus forte raison on doit croire aux prophètes, et surtout au Sauveur, qui est le fils propre de Dieu. Τὸν δὲ Κύριον, υἱὸν ὄντα γνήσιον, ἀληθεῖς εἶναι περὶ τῶν θείων μάρτυρας· διὸ καὶ δεῖν πιστεύειν αὐτοῖς, ἐνθέοις οὖσι προσέθηκε, κ. τ. λ. Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XIII, p. 697.

2. Προτείνομεν γὰρ αὐτοῖς τὸ ἀναντίῤῥητον ἐκεῖνο, ὃ ὁ Θεός ἐστιν ὁ λέγων, καὶ περὶ ἑνὸς ἑκάστου ὧν ἐπιζητῶ, παριστὰς ἐγγράφως· τίς οὖν ἔτι ἄθεος ἀπιστεῖν Θεῷ, καὶ τὰς ἀποδείξεις ὡς παρὰ ἀνθρώπων ἀπαιτεῖν τοῦ Θεοῦ; *Strom.*, l. V, n. 1, p. 646.

« seulement, et n'accordait pas de bienfaits, parce qu'il est « absurde de penser que Dieu soit doué d'une puissance « telle, qu'il ne puisse que nuire, et ne sache ni être utile « ni faire du bien[1]. »

Cependant, il s'est rencontré, parmi les sectaires des premiers siècles, des hommes qui ont cru que la bonté n'était pas de l'essence de toute nature divine. Admettant deux dieux, l'un bon, l'autre juste, ou même méchant, pour expliquer le bien et le mal qui se partagent le monde, comme ils dépouillaient le premier dieu, qui, après tout, était à leurs yeux le dieu suprême et véritable, de toute justice, ils dépouillaient le second, ou l'auteur de la création visible, de toute bonté. Cette double erreur a donné lieu aux docteurs de l'Église d'approfondir les questions relatives à la bonté divine, et de prouver qu'il est de l'essence de Dieu d'être *bon*, que le Créateur est bon, et d'indiquer de quelle manière il exerce sa bonté envers ses créatures, et à l'égard des hommes en particulier.

II. Il est évident que le Dieu annoncé par le christianisme est bon. Le Sauveur a dit : *Dieu seul est bon* (Matt., XIX, 17), c'est-à-dire, comme l'explique Origène, « seul proprement « bon, et celui qui fait toutes choses en tant qu'il est bon[2]. » Du reste, l'idée de la bonté paraissait aux saints Pères si naturellement unie à l'idée de Dieu, que saint Irénée, qui s'applique à prouver, contre les Marcionites, que le Dieu véritable doit être juste, se contente de dire, en ce qui concerne sa bonté, « que le Dieu juste doit être bon ; que, s'il n'est pas « bon, il n'est pas Dieu, parce que cet être-là n'est pas Dieu « à qui manque la bonté[3]. » Et Athénagore, expliquant cette

1. Quoniam vel benefica sit tantummodò natura divina, nec unquam nocere præstantissimæ atque optimæ congruat potestati, vel certè nil curet omninò. Lact., *de Ira Dei*, c. I. Primùm, illud nemo de Deo dixit unquàm irasci eum tantummodò, et gratiâ non moveri. Est enim disconveniens Deo ut ejusmodi potestate sit præditus quâ noceat et obsit, prodesse verò ac benefacere nequeat. *Ibid.*, c. III.

2 Κυρίως ἀγαθὸς οὗτός ἐστιν, ὃν πείθομαι πάντα ὡς ἀγαθὸν ποιεῖν. Origen. *in Matt.*, t. XV, n. 11. Opp., t. III, p. 666.

3. Marcion igitur ipse dividens Deum in duo, alterum quidem bonum et alte-

idée de la bonté divine, dit que Dieu, « étant parfaitement « bon, est éternellement bienfaisant[1]. » Tertullien de son côté, combattant la même erreur que saint Irénée, pose ces principes, que « la bonté en Dieu doit être naturelle, parce « qu'il n'y a en Dieu rien qui ne soit éternel, rien de posté- « rieur et d'adventice; » que « cette bonté doit être raison- « nable, parce que tout est raisonnable en Dieu ; » qu'enfin, « elle doit être parfaite, parce que Dieu est parfait en toutes « choses[2] » ; et il en conclut invinciblement que le Dieu bon de Marcion n'a ni une bonté naturelle, puisqu'il est resté si longtemps sans faire du bien, quoiqu'il pût aisément en faire ; ni une bonté raisonnable, puisqu'il l'exerce sur l'homme, qui n'est pas sa créature, et pour le soustraire à son maître naturel; ni une bonté parfaite, puisqu'il ne sauve l'homme qu'à demi.

Quoiqu'ils fussent persuadés que la bonté ou la bienfaisance fût un attribut évidemment essentiel au Dieu véritable, il ne faut pas croire que les docteurs chrétiens ne se soient jamais attachés à prouver cette vérité. Tertullien l'a fait en invoquant le témoignage de l'âme, qui, dit-il, montre qu'elle n'ignore pas la nature de Dieu, en proférant ces paroles : « Dieu est bon, Dieu est bienfaisant[3]. » Clément d'Alexandrie l'a fait aussi en procédant d'une autre manière, et par un raisonnement ingénieux qu'on peut regarder comme le développement de la pensée d'Athénagore, que

rum judicialem, dicens ea in utrisque interimit Deum. Hic enim qui judicialis, si non et bonus sit non est Deus, quia Deus non est cui bonitas deest; et ille rursùs qui bonus si non et judicialis, idem quod hic patietur, ut auferatur ei ne sit Deus. S Iren., l. III, c. xxv, n. 3.

1. Ὁ δὲ Θεός, τελείως ἀγαθὸς ὤν, ἀϊδίως ἀγαθοποιός ἐστιν. *Leg.*, n. 26.

2. Omnia in Deo naturalia et ingenita esse debebunt, ut sint æterna, secundùm statum ipsius ne obvenientia et extranea reputentur ac per hoc temporalia et æternitatis aliena. Ita et bonitas perennis et jugis exigetur in Deo. — L. I, *Adv. Marc.*, c. xxii. Aliam illi regulam prætendo : sicut naturalia, ita rationalia esse debere in Deo omnia. Exigo rationem bonitatis... *Ibid.*, c. xxiii. Sed Deus, sicut æternus et rationalis, ita, opinor, et perfectus in omnibus... Exhibe quoque perfectam bonitatem ejus. c. xxiv.

3. De naturâ Dei quam prædicamus nec te latet. *Deus bonus*, *Deus benefacit*, tua vox est. Tertull., *de Test. an.*, n. 11, et *Adv. Marc.*, l. II, c. xvii.

nous venons de citer. « Ce qui est utile, dit-il, vaut mieux « que ce qui ne l'est pas. Or, rien n'est meilleur que le « bien, ou ce qui est bon. Donc le bien, le bien par excel- « lence, est utile. Mais tout le monde avoue que Dieu est « bon ; donc Dieu est utile ou bienfaisant. » De plus, « ce qui « fait spontanément le bien vaut mieux que ce qui ne le fait « pas spontanément : or, rien n'est meilleur que Dieu. Dieu « donc est spontanément bienfaisant [1]. » Le savant Alexandrin était d'ailleurs si pénétré de cette vérité, qu'il disait que « Dieu est tellement bon, que, s'il cesse de faire le bien, il « cesse d'être Dieu [2]. »

III. Mais ce que les Pères s'appliquent surtout à établir, c'est que le Créateur est bon, qu'il aime ses créatures, et l'homme en particulier [3]. Et ils le font de deux manières : premièrement, en considérant la création d'une manière générale. « C'est par bonté que Dieu a créé toutes choses dès le commencement pour les hommes [4]. » Cela est si vrai, que les philosophes eux-mêmes l'ont reconnu ; et Platon attribue à la bonté de Dieu le commencement et la cause de la production du monde [5]. D'ailleurs, comment le Créateur de toutes choses ne serait-il pas bon ? « *Il n'est rien*, dit le sage, *que Dieu haïsse de ce qui est*. Car il ne peut haïr quelque chose, et vouloir que ce qu'il hait soit. Il ne se peut pas, en effet, qu'il veuille que quelque chose ne soit pas, et qu'il soit en même temps cause que cette chose soit. Et, d'un autre côté, il ne se peut pas que quelque chose soit, s'il ne le veut pas.

1. Τὸ δὲ ὠφελοῦν, τοῦ μὴ ὠφελοῦντος πάντως ἄν που κρεῖττον εἴη· τοῦ δὲ ἀγαθοῦ κρεῖττον οὐδὲ ἕν. Ὠφελεῖ ἄρα τὸ ἀγαθόν· ἀγαθὸς δὲ ὁ Θεὸς ὁμολογεῖται· ὠφελεῖ ἄρα ὁ Θεός... κρεῖττον μὲν γὰρ τὸ κατὰ γνώμην ὠφελοῦν, τοῦ μὴ ὠφελοῦντος κατὰ γνώμην· τοῦ δὲ Θεοῦ κρεῖττον οὐδέν. *Pæd.*, l. I, c. VIII, p. 136.

2. Ἀγαθὸς γὰρ ὤν, εἰ παύσεταί ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ Θεὸς εἶναι παύσεται. *Strom.*, l. VI, n. XVI, p. 813.

3. Φιλάνθρωπος, *ad Diogn.*, *Ep.* n. 8-10.

4. Πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδάγμεθα. S. Just., *Apol.* I, n. 10. Cujus bonitatis totus testis est mundus : quem non instituisset, nisi bonus fuisset... Nov., *de Trin.*, c. IV.

5. Initium et causam fabricationis mundi constituens benignitatem Dei. S. Iren., lib. III, c. XXV, n. 3.

Dieu donc ne hait rien. Que s'il ne hait rien de ce qu'il a fait, il s'ensuit qu'il l'aime. Et, bien au-dessus de toutes les autres créatures, il doit aimer l'homme, qui est la plus belle de toutes, et un animal capable d'aimer Dieu. Dieu donc aime l'homme : s'il l'aime, il doit vouloir lui faire du bien[1]. » A cette forme subtile, à ces aperçus ingénieux et profonds, on doit reconnaître Clément d'Alexandrie.

Secondement, ils prouvent la bonté du Créateur par l'énumération des bienfaits qu'il a répandus sur l'homme ; et quoique cette matière ait été souvent traitée, nous ne connaissons rien de plus beau que ce qu'a dit, à cet égard, Tertullien, dans son ouvrage contre Marcion : « Il crée donc le monde ; il le crée en y réunissant toutes sortes de biens, montrant par là quel bien il préparait à celui pour qui tout cela était fait. Qui serait digne d'habiter cette œuvre magnifique de Dieu, si ce n'est celui qui est son image et sa ressemblance ? Et ici sa bonté plus grande encore produit l'homme, non par une parole de commandement, mais par une main amie, et par cette parole flatteuse : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* C'est la bonté qui parle ; c'est la bonté qui forme le corps de l'homme de la terre. C'est la bonté qui souffle en lui une âme vivante : la bonté qui le fait le chef de toutes les créatures pour en jouir, pour régner sur elles, pour les nommer. La bonté fait plus : elle ajoute à tout cela les délices du paradis. Vous vous plaignez de ce que Dieu lui a donné une loi : mais c'est la bonté même qui l'a donnée, prenant en cela les intérêts de l'homme, le rendant ainsi capable de s'unir à Dieu, afin qu'il ne parût pas tant libre que méprisable, et qu'il fût ainsi élevé au-

1. Ἦν γὰρ οὐδὲν ὃ μισεῖ ὁ Κύριος· οὐ γὰρ δή που μισεῖ μέν τι, βούλεται δὲ αὐτὸ εἶναι, ὃ μισεῖ· οὐδὲ βούλεται μέν τι μὴ εἶναι, αἴτιος δὲ γίνεται τοῦ εἶναι αὐτό, ὃ βούλεται μὴ εἶναι· οὐδὲ μὴν οὐ βούλεται μέν τι μὴ εἶναι, τὸ δὲ ἐστίν.... οὐδὲν ἄρα μισεῖται ὑπὸ τοῦ Θεοῦ,... εἰ δὲ οὐ μισεῖ τῶν ὑπ' αὐτοῦ γενομένων οὐδέν, λείπεται φιλεῖν αὐτό· πολὺ δὴ πλέον τῶν ἄλλων ἀγαπήσει τὸν ἄνθρωπον, εἰκότως, τὸ κάλλιστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθέντων, καὶ φιλόθεον ζῷον. Φιλάνθρωπος ἄρα ὁ Θεός... ὁ δὲ φιλῶν τι, ὠφελεῖν αὐτὸ βούλεται. Cl. Alex., *Pæd.*, l. I, c. VIII, p. 135, cnf. *Strom.*, l. VII, n. XII.

dessus de tous les animaux. La bonté, en lui donnant sa loi, lui donne aussi le conseil de l'observer, et lui annonce le châtiment qui doit suivre sa transgression, afin que l'ignorance du péril ne favorise pas sa négligence [1]. » Ainsi, le Créateur se montre bon en tout, bon dans la création de l'homme, bon dans l'état où il le place, bon dans la loi qu'il lui impose, bon jusque dans le châtiment dont il le menace. Il est bon surtout dans la rédemption qu'il lui promet après sa chute ; et c'est sur ce point de vue qu'insistent principalement les autres Pères, dont les paroles trouveront mieux leur place dans le dernier chapitre de notre dixième livre, alors que nous décrirons le caractère général du Christianisme.

IV. Nous ne dirons rien ici, pour un motif analogue, de ces perfections divines qu'on peut regarder comme les actes directs ou les filles de la bonté divine, pour emprunter encore une pensée de Tertullien [2] : la douceur, la patience, la miséricorde de Dieu, tant célébrées dans les saintes Écritures. D'ailleurs, nous aurons bientôt à en parler, en traitant de la permission du mal. Mais on nous permettra de terminer ce chapitre par quelques extraits de la belle lettre à Diognès,

1. Interim mundus ex bonis omnibus constitit, satis præmonstrans quantum boni pararetur illi, cui præparabatur hoc totum. Quis denique dignus incolere Dei opera, quàm ipsius imago et similitudo? Tum quoque bonitas et quidem operantior operata est, non imperiali verbo, sed familiari manu, etiam verbo blandiente præmisso : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* Bonitas dixit, bonitas finxit hominem de limo... bonitas inflavit animam, non mortuam, sed vivam. Bonitas præfecit universis fruendis atque regnandis, etiam cognominandis. Bonitas ampliùs delicias adjecit homini .. Sed et quam arguis legem, quam in controversias torques, bonitas erogavit, consulens homini quo Deo adhæreret, ne non tàm liber quàm abjectus videretur, æquandus famulis suis cæteris animalibus, solutis à Deo et ex fastidio liberis.... Cujus legis observandæ consilium bonitas pariter adscripsit. *Quâ die autem ederitis, morte moriemini* Benignissimè enim demonstravit exitum transgressionis, ne ignorantia periculi negligentiam juvaret obsequii. Porrò si legis imponendæ ratio præcessit, sequebatur etiam observandæ, ut pœna transgressioni ascriberetur : quam tamen evenire noluit, qui antè prædixit. Tert., *Adv. Marc.* l. II. c. IV.

2. Lenitatem dico, patientiam, misericordiam, ipsamque matricem earum bonitatem Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XVI.

dans laquelle on trouve un sentiment si profond et si touchant de la bonté de Dieu à l'égard de l'homme. « Dieu, qui « a fait toutes choses, dit l'auteur de cet ouvrage, et qui a « tout disposé dans l'ordre convenable, n'aime pas seule- « ment les hommes, mais il est patient. Et ce qu'il était, « il l'est, il le sera toujours : doux, non colère, véridi- « que et seul bon... Il a aimé les hommes; et, à cause d'eux, « il a créé le monde; il leur a soumis tout ce qui l'habite; il « leur a donné la raison et l'intelligence; il leur a permis à « eux seuls de lever les yeux vers le ciel; il les a faits à son « image; il leur a envoyé son Fils unique; il leur a promis, et « il leur donnera un royaume dans le ciel, au moins à ceux qui « l'aiment [1]. » Telles sont les manifestations de l'amour de Dieu, les œuvres de la bonté divine à l'égard des hommes; et la condition unique de l'acquisition du bien suprême, c'est d'aimer l'auteur de tant de bienfaits.

CHAPITRE XIV.

De la justice de Dieu. — Doutes élevés à cet égard. — Preuves de la justice de Dieu en général. — Justice vindicative. Preuves scripturaires. — Les instincts naturels de l'âme témoignent de son existence. Les idées les plus pures de Dieu la démontrent.

I. Si la bonté de Dieu n'a jamais été sérieusement ni même proprement contestée, sa justice l'a été bien souvent dans le cours des siècles, et l'on peut dire, avec vérité, qu'elle est de tous les attributs divins celui qui a rencontré le plus d'opposition dans l'esprit humain, et dont l'idée vraie a subi les altérations les plus profondes. Les philosophes anciens, pour la plupart, n'en reconnaissaient pas l'existence : les marcionites, les manichéens et les autres gnostiques des

1. Ὁ γὰρ Θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, δι' οὓς ἐποίησε τὸν κόσμον, οἷς λόγιον ἔδωκεν, οἷς νοῦν... οὓς ἐκ τῆς ἰδίας εἰκόνος ἔπλασε· πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ· οἷς τὴν ἐν οὐρανῷ βασιλείαν ἐπηγγείλατο, καὶ δώσει τοῖς ἀγαπήσασιν αὐτόν. *Ad Diogn. ep.*, n. 10.

premiers temps du Christianisme, en dénaturaient complétement l'idée, en établissant un antagonisme essentiel entre la justice et la bonté, et en les attribuant à des êtres différents. Origène enfin, pour concilier ces deux attributs, semble avoir ravi à la bonté divine son indépendance, et ôté à la justice infinie sa souveraineté absolue, en lui prescrivant pour but suprême et final l'utilité de chaque individu qui en est l'objet.

Comme aucune matière n'a été aussi souvent traitée, aucune ne l'a été plus solidement dans l'antiquité ecclésiastique, que la question de la justice divine. Mais, pour bien comprendre la pensée des saints docteurs, il faut remarquer qu'ils combattaient, ou les philosophes qui ne reconnaissaient pas la révélation, ou des hérétiques qui repoussaient les écritures de l'Ancien Testament. On ne trouvera donc pas étonnant qu'ils n'empruntent pas ordinairement leurs preuves à ces livres sacrés. Il est bon aussi, pour mettre plus de clarté dans l'exposition de leur doctrine, de distinguer les preuves qu'ils donnent de la justice de Dieu, en général, et celles qu'ils allèguent en faveur de la justice vindicative.

II. « Que Dieu soit juste, dit Clément d'Alexandrie, cela « n'est pas difficile à prouver, même en ne s'en tenant qu'à « la parole évangélique[1] » En effet, le Sauveur, dans la belle prière qu'il adresse à son Père, qui, dit-il, est le *seul Dieu véritable*, l'appelle *Père juste* (Joann. XVII). Et comme les gnostiques auraient pu dire que le Sauveur parlait en ce verset du Créateur, et l'appelait Père, à cause de la chair qu'il avait prise, Origène complète l'argument de son maître en faisant remarquer que le Sauveur ajoute immédiatement, ***Et le monde ne vous a pas connu***, ce qui, de leur aveu, ne pouvait convenir qu'au Dieu suprême, qu'au Dieu bon, inconnu au monde[2]. De plus, ajoute Clément d'Alexandrie, Jésus-Christ se dit le Fils du Créateur, puisqu'il dit, d'une

1. Ὅτι δὲ καὶ δίκαιος ὁ αὐτὸς Θεός, οὐ μοι χρὴ πλειόνων ἔτι λόγων, τὴν εὐαγγέλιον τοῦ Κυρίου παραθεμένῳ φωνήν. κ. τ. λ. Cl. Alex., *Pæd.*, l. 1, c. VIII, p. 140.

2. Ne fortè dicant quia etiam mundi creatorem pro assumptione carnis Pa-

manière absolue, que son Père *fait luire son soleil sur tous les hommes, et tomber la pluie sur les bons comme sur les méchants* (Matt. v). Or, tout le monde avoue que le Créateur est juste[1]. Le Dieu que le Sauveur a annoncé est donc juste. D'ailleurs, disent le maître et le disciple, il est évident que ce qui est juste est bon, et l'Apôtre ne permet pas d'en douter, lorsqu'il dit, parlant de la loi ancienne : *Le précepte est saint et juste et bon* (Rom. vii, 12); le législateur est donc bon aussi bien que juste. Et, en effet, s'il est vrai que la justice est ce sentiment, cette volonté par laquelle on rend à chacun ce qui lui est dû, la justice est donc une vertu : si elle est une vertu, elle est bonne, elle est digne du Dieu bon, et elle doit lui être attribuée[2].

Saint Irénée et Tertullien font, de leur côté, des raisonnements analogues, et ils en ajoutent quelques autres. « La justice est un mal, si l'injustice est un bien ; et si l'on est forcé d'avouer que l'injustice est un très-grand mal, on l'est de reconnaître que la justice est un très-grand bien. Des qualifications contraires conviennent nécessairement à des sentiments et à des actes diamétralement opposés. Ainsi, la justice est autant un grand bien que l'injustice est un grand mal. » Que dis-je? « Elle n'est pas seulement une espèce de bonté, elle est encore le soutien et le rempart de la bonté. La bonté cesse d'être bonté si la justice ne l'accompagne et ne la guide. Rien de ce qui est injuste ne saurait être bon, et tout ce qui est juste est nécessairement bon. » Mais, « si la bonté est inséparable de la justice, la distinction de dieux opposés, l'un bon, l'autre juste, ne saurait exister. Le Créateur, bon et juste depuis l'origine, n'a cessé de manifester sa bonté et sa

trem vocabat, et ipsum justum nominabat, excluduntur ab eo sermone qui statìm sequitur; dicit enim, *et mundus te non cognovit*. Secundùm ipsos enim solum Deum bonum mundus ignorat. *De Princ.*, l. II, c. v, n. 4.

1. Δίκαιος δὲ ὁ δημιουργὸς εἶναι οὐκ ἀντιλέγεται... Clem. Alex., *ibid.*, p. 141.

2. Το δε δίκαιον ἀγαθὸν εἰδὼς φαίνεταί που λέγων. κ. τ. λ. Clem. Alex., *ibid.*— Nunquàm profectò, ut mihi videtur, ita desipient, ut justitiam negent esse virtutem. Ergò si bonum virtus, et justitia virtus est, sine dubio justitia bonitas est, etc.... Orig., *de Princ.*, l. II, c. v, n. 3.

justice. C'est sa bonté qui a produit le monde ; c'est sa justice qui a établi l'ordre qui y subsiste. Tout ce que sa bonté a conçu, la justice l'a mis en son rang. La situation des éléments, les effets des mouvements des corps, l'état, le commencement et la fin de chaque chose, tout cela est l'œuvre de la justice et d'un jugement sage du Créateur. Car il ne faut pas faire dater en Dieu la justice de l'époque où le mal a apparu dans le monde; ce serait l'obscurcir que de mêler sa source à celle du mal. La justice s'est manifestée en Dieu avec la bonté. Comme la bonté, elle est en Dieu inengendrée et naturelle; seulement, depuis que le mal s'est introduit, elle a eu des fonctions particulières [1]. »

III. Ce sont ces actes, ces fonctions particulières de la justice divine, ou la justice *vindicative*, celle qui punit, qui était le scandale des hérétiques, et dont, par cela même, les docteurs orthodoxes, dans leur polémique contre le gnosticisme, devaient principalement s'attacher à établir l'existence. Ils ne faillirent pas à ce devoir; et nous avons à présenter ici les divers genres de preuves, soit d'autorité, soit de raison, qu'ils ont employés.

S'ils avaient voulu s'appuyer sur l'Ancien Testament, que de témoignages n'eussent-ils pas pu invoquer en faveur de cette vérité? En combien d'endroits n'est-il pas écrit que *Dieu hait le péché et le pécheur*, qu'*il les a en abomination*, qu'*il est un Dieu fort et jaloux*, *le Dieu des vengeances*, *le*

1. Nunc enim justitia malum, si injustitia bonum. Porrò cùm cogeris injustitiam de pessimis pronuntiare ; eodem jugo urgeris justitiam de optimis censere... Nec species solummodò, sed tutela reputanda bonitatis, quia bonitas, nisi justitiâ regatur ut justa sit, non erit bonitas si injusta sit. Nihil enim bonum quod injustum : bonum autem omne quod justum. — A primordio deniquè Creator tam bonus, quàm et justus : pariter et utrumque processit. Bonitas ejus operata est mundum, justitia modulata est... — Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit... omnis situs, habitus elementorum, effectus, motus... singulorum, judicia sunt creatoris ; ne putes enim exindè judicem definiendum, quo malum cœpit, atque ita justitiam de causâ mali offusces. His enim modis ostendimus eam cum auctrice omnium bonitate prodiisse, ut et ipsam ingenitam Deo et naturalem, nec obventitiam deputandam, quæ in Domino inventa sit arbitratrix operum ejus. — Atenim ut malum postea erupit.... aliud quoque negotium eadem illa justitia Dei nacta est... — Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XI-XII-XIII.

Dieu qui se met en colère, et qui perd et maudit ceux qui qui lui résistent et méprisent ses lois[1] ? Sous combien de formes terribles, saisissantes, n'y sont pas représentés les châtiments de Dieu contre les pécheurs ? Mais les Pères de l'Église, dans leurs controverses avec les gnostiques, avaient moins à s'étayer de ces passages qu'à les justifier, puisque c'était là un des griefs principaux du gnosticisme contre le Dieu de l'ancienne alliance. Aussi, ne voyons nous guère que Clément d'Alexandrie qui y recoure : encore le passage qu'il cite est-il emprunté au livre de la Sagesse, ouvrage que ce docteur semble affectionner de préférence, parce que les dispensations de Dieu, dans les lois et l'histoire du peuple hébreu, y sont interprétées dans un sens plus clairement conforme au sentiment chrétien, que dans aucun autre des livres de l'économie mosaïque. Les autres docteurs, et en particulier saint Irénée et Origène, s'appuient sur le Nouveau Testament. Ils montrent, par les passages qu'ils en allèguent, que c'est le même Dieu qui récompense les uns et qui punit les autres, le même Fils de Dieu qui *doit séparer* au dernier des jours, *comme un Pasteur*, les bons d'avec les méchants, *les brebis d'avec les boucs*, qui dira aux premiers : *Venez, les bénis de mon Père*, qui dira aux autres : *Retirez-vous de moi, maudits, allez au feu éternel*[2]. Ils observent que Jésus-Christ, dans une de ses paraboles, raconte que le même roi qui avait invité les hommes aux noces de son fils, trouvant un des invités non revêtu de la robe nuptiale, le fit jeter dans les *ténèbres extérieures, là où il y a des pleurs et des grincements de dents* (Matt. XXII, 12, 13). « Or, comment, disaient avec raison ces docteurs, comment cette conduite pénale et si triste pourrait-elle, au sens des gnostiques, être attribuée au Dieu bon ? » Et s'ils sont forcés par l'évidence de l'attribuer à lui, c'est-à-dire au Christ ou à son Père, que peuvent-ils donc opposer

1. *Lev.* XXVI, 27.—*Sap.* XIV, 9.—*Ez.* XX, 5.—*Ps.* XCIII, ℣ 1.— *Nahum.* I, 1. — *Deut.* VII, 10, etc.

2. Si autem alius quidam esset qui requiem donat Pater et alius qui ignem præparavit Deus : fuissent æquè eis differentes filii, etc. S. Iren., *c. Hær.*, l. IV, c. XL.

au juste jugement de Dieu? Y a-t-il rien même de plus sévère, dans le Dieu de l'ancienne loi, que ce que nous venons de voir attribuer par le Sauveur au Dieu de l'Évangile [1]?

Ces raisonnements sont sans réplique. Les marcionites le sentaient bien. Aussi n'avaient-ils trouvé d'autre ressource pour y échapper que de ne conserver, de tous les livres du Nouveau Testament, que l'évangile de saint Luc et quelques épîtres de saint Paul ; et encore avaient-ils arbitrairement écourté, mutilé ces livres pour les accommoder à leur système. Mais c'était en vain : quelles que fussent ces mutilations, le corps de ces livres divins s'oppose à leur doctrine d'une manière si invincible, que Tertullien, pour réfuter le marcionisme et établir, entre autres vérités, l'accord des deux Testaments et la justice vindicative du Dieu annoncé par Jésus-Christ, n'a besoin que de l'*évangile* et de l'*apôtre* de Marcion. Ceux qui aiment à étudier dans ses sources la controverse chrétienne, liront avec intérêt les chapitres XXIX, XXX, XXXIV, XXXV, XXXVI du IVe livre de l'éloquent Africain contre cet hérésiarque, et les IVe, VIIe, XIIe, XIIIe, XVIe chapitres du Ve livre du même ouvrage. Tertullien y profite avec autant d'habileté que de force de tout ce que ce sectaire avait conservé de l'évangile de saint Luc et des épîtres de saint Paul, pour prouver que le Dieu qui y est annoncé est un Dieu juste, un Dieu qui juge les pécheurs, qui les surprend, qui les punit, qui se met en colère ; et il soutient avec raison « qu'il lui suffit, pour confondre son adversaire, de ce que Marcion a laissé échapper à ses mutilations, surtout dans l'épître aux Romains, soit par aveuglement, soit par négligence [2]. »

1. Quin potiùs audiant in Evangeliis patrem D. N. Jesu-Christi ignem præparantem diabolo et angelis ejus. Et quomodò istud opus tam pœnale quàm triste secundùm sensum ipsorum boni Dei videbitur? — Si verò necesse est tale hoc de Bono Deo, id est, vel de Christo, vel de Patre Christi intelligi, quid aliud est quod justo Dei judicio objiciunt : imò quid tale est quod in Deo legis criminantur, quale est ut eum qui ab his servis quos miserat vocare bonos et malos fuerat invitatus, juberet pro sordidioribus indumentis vinctum manibus pedibusque in exteriores tenebras præcipitari. Origen., *de Princ.*, l. II, c. V, n. 2.

2. Quantas autem foveas in istâ vel maximâ epistolâ Marcion fecerit, auferendo quæ voluit, de nostri instrumenti integritate patebit. Mihi sufficit quæ

IV. N'allons pas croire toutefois, quelque décisifs que soient ces arguments, que les docteurs chrétiens s'en soient tenus là, qu'ils n'aient appuyé que sur l'autorité de la révélation l'existence d'une justice vindicative en Dieu, et qu'ils n'aient pas su la justifier par la raison et par les principes d'une saine philosophie. Il s'en faut bien. Tous, au contraire, ont employé, pour établir ou pour justifier cette vérité, les preuves rationnelles les plus fortes et les considérations les plus belles. On va en juger. Les instincts naturels de la conscience humaine, les idées les plus hautes et les plus pures de Dieu, les leur fournissent.

Les instincts naturels de la conscience. — « L'âme, dit Tertullien dans un de ses livres auquel nous avons déjà emprunté de beaux passages, l'âme connaît Dieu et elle le craint. Car comment pourrait-elle dire qu'elle ne craint pas celui qu'elle désire si vivement lui être propice et n'être point irrité contre elle? Or, d'où vient cette crainte naturelle de Dieu, si Dieu ne se met pas en colère? Pourquoi craindre celui qu'on ne peut offenser? Qu'appréhende-t-on que la colère? Comment se manifeste la colère, sinon par le châtiment? D'où vient le châtiment, sinon du jugement? Qui juge, si ce n'est celui qui en a le pouvoir! Et à qui appartient le pouvoir souverain, si ce n'est à Dieu seul? C'est donc par une conviction intérieure, ô âme, que tu dis en toute liberté, sans que personne te reprenne ou te raille : *Dieu voit tout, Dieu me le rendra, Dieu jugera entre nous* [1]. » Cette impression naturelle de la conscience qui témoigne d'une manière si éclatante de la justice de Dieu, est toujours, au sens de Tertullien, ce qui rendra inex-

proindè eradenda non vidit, quasi negligentias et cæcitates ejus accipere, etc. Tert., *Adv. Marc.*, l. V, c. XIII.

1. Si novit utique et timet... An non timet quem magis propitium velit quàm iratum? Undè igitur naturalis timor animæ in Deum si Deus non vult irasci? Quomodò timetur qui nescit offendi? Quid timetur nisi ira? Undè ira, nisi ex animadversione? Undè animadversio, nisi de judicio? Undè judicium nisi de potestate? Cujus potestas summa nisi Dei solius? Hinc ergò tibi, anima, de conscientiâ suppetit domi ac foris, nullo irridente vel prohibente, prædicare, *Deus videt omnia* et *Deo commendo*, et *Deus reddet* et *Deus inter nos judicabit. De Testim. an.*, c. II.

cusable au dernier des jours l'âme qui l'aura méconnue ou n'en aura pas tenu compte. « C'est ce qui la fera en même temps et criminelle et témoin contre elle-même [1]. »

Les idées les plus hautes et les plus pures de Dieu. — Et, en effet, Dieu est sage. Dieu est le maître souverain de toutes choses, ou il n'est pas. Or, disent les Pères, Dieu n'est pas sage, s'il ne juge et s'il ne punit pas le mal. « Car s'il est sage, il discerne nécessairement ce qui est bien de ce qui est mal; il approuve l'un, il improuve l'autre. En agissant ainsi, il juge. Comment juge-t-il si ce n'est par la justice sans laquelle il ne peut prononcer un jugement équitable, et juger selon la justice, c'est de la sagesse [2]. » De plus, si Dieu est sage, il est essentiellement le conservateur de l'ordre moral. Source éternelle des lois qui régissent l'homme et qui se confondent avec sa volonté suprême, il en veut nécessairement l'observation. Or, « si Dieu ne se fâche point, ne condamne point, parce qu'il ne juge point, comment pourra-t-il maintenir l'ordre et la discipline? Que sert de porter des lois, s'il n'en exige pas l'observation? Que sert de défendre le crime, s'il ne le punit pas, parce qu'il ne doit pas le juger, étranger qu'il est à tous les sentiments de sévérité et d'animadversion? Pourquoi donc défend-il de le commettre, puisqu'il ne le défend pas, ne le punit pas lorsqu'il est commis? mieux vaudrait le permettre directement. » Au moins on ne verrait pas en lui cette contradiction révoltante. « Car c'est autoriser tacitement le crime que de le laisser impuni [3]. » D'ailleurs,

1. Meritò igitur omnis anima et rea et testis est… et stabit ante oculos Dei, die judicii, nihil habens dicere. Deum prædicabas et non requirebas… Judicium appellabas nec esse credebas: inferna supplicia præsumebas et non præcavebas. *Ib.*, c. VI.

2. Quemadmodùm autem et sapientem dicunt Patrem omnium si non et judiciale ei assignent? Si enim sapiens, et probator est; probatori autem subest judiciale; judiciale autem assequitur justitia, ut justè probet; justitia provocat judicium; judicium autem cùm fit cum justitiâ, provocat ad sapientiam, etc. S. Iren., l. III, c. XXV, n. 3.

3. Si enim neque æmulatur, neque irascitur, neque damnat, neque vexat, utpotè qui nec judicem præstat, non invenio quomodò illi disciplinarum ratio consistat, et quidem plenior. Quale est enim ut præcepta constituat non executurus? ut delicta prohibeat non vindicaturus, quia non judicaturus? extraneus scilicet ab omnibus sensibus severitatis et animadversionis. Cur enim prohibet admitti,

« c'est être stupide que de n'être pas offensé en voyant faire ce qu'on ne veut point. Mais si Dieu est offensé par le crime, il doit en être irrité; s'il est irrité, il doit se venger. La vengeance est le fruit de la colère, la colère est due à l'offense, l'offense est la compagne de la volonté méprisée. Dira-t-on qu'il est indigne de Dieu de juger et de punir le crime commis? Mais non! Rien n'est plus indigne de Dieu que de ne pas faire observer ses préceptes. Il se doit à lui-même de venger son autorité et de se faire obéir. Qu'on se figure un Dieu qui juge le mal parce qu'il ne le veut pas, qui le condamne parce qu'il le défend, et qui le laisse libre en ne le vengeant pas, qui l'absout en ne le punissant jamais! O Dieu prévaricateur de la vérité et destructeur de sa propre sentence! Il craint de condamner ce qu'il condamne; il craint de haïr ce qu'il n'aime pas! Il aime mieux montrer qu'il ne veut pas le mal, que le prouver. Sa bonté est une faiblesse, son amour de l'ordre un fantôme; ses lois sont sans force; le crime est en sûreté. Entendez-le, pécheurs, et vous qui ne l'étiez pas, afin que vous puissiez le devenir [1]! »

C'est de cette manière hardie, énergique, pressante, que Tertullien pousse ordinairement le marcionisme! Et sous une

quod non defendit admissum? Cùm multò rectiùs non prohibuisset quod defensurus non esset quàm ut non defenderet quod prohibuisset : imò et permisisse directo debuit.... Nam et tunc tacitè permissum est, quod sine ultione prohibetur. Tert., *Adv. Marc.*, l. 1, c. XXVI.

1. Stupidissimus ergò qui non offenditur facto quod non amat fieri : quandò offensa sit comes frustratæ voluntatis. Aut si offenditur, debet irasci; si irascitur, debet ulcisci. Nàm ultio fructus est iræ; et ira debitum offensæ; et offensa, ut dixi, comes frustratæ voluntatis. — Si indignum est Deum judicare, aut si eatenùs dignum est Deum judicare quà tantummodò nolit et prohibeat; non defendat admissum. Atquin nihil tam Deo indignum quàm non exsequi quod noluit et prohibuit admitti. Primò, quod qualicunque sententiæ suæ et legi, debeat vindictam in auctoritatem et obsequii necessitatem. — Sed judicat planè malum nolendo et damnat prohibendo : dimittit autem non vindicando, et absolvit non puniendo. O Deum veritatis prævaricatorem, sententiæ suæ circumscriptorem! timet damnare quod damnat, timet odisse quod non amat : factum sinit quod fieri non sinit : mavult ostendere quid nolit quàm probare. Hoc erit bonitas imaginaria : disciplina, phantasma : et ipsa transfunctoria præcepta, secura delicta. Audite, peccatores, quique nondùm estis, ut esse possitis. *Adv. Marc*, l. 1, c. XXVI-XXVII.

forme qui captive toujours, même en ce qu'elle a d'exagéré et de bizarre, qu'il multiplie les preuves de la justice de Dieu! Entendons-le encore prouvant que, sans cette justice, il ne se montrerait pas vraiment tout-puissant et maître de toutes choses. « C'est par la justice que Dieu est vraiment tout-puissant, puissant pour récompenser, puissant pour punir. C'est lui ôter de sa puissance que de le réduire à ne pouvoir faire que du bien. On ne saurait même attendre avec certitude de récompense, de sa part, s'il ne pouvait que récompenser; le démérite et la punition du crime sont corrélatifs à la puissance de la vertu. Ne croyant pas à l'un, comment ne pas se sentir porté à se défier de l'autre [1] ? » D'ailleurs, « l'idée de la justice tient essentiellement à l'idée de la divinité. Sans elle, Dieu n'est Dieu qu'à demi. Par elle, il est Dieu parfait : Père et maître; Père par sa grâce, maître par sa loi. Père par sa puissance bienfaisante, maître par sa puissance sévère : comme Père, infiniment aimable; comme maître, infiniment redoutable : aimable parce qu'il préfère la miséricorde au sacrifice; redoutable, parce qu'il ne souffre pas le péché : aimable, parce qu'il veut le repentir du pécheur et non pas sa mort; redoutable, parce qu'il ne pardonne pas au pécheur impénitent. Aussi la loi dit tout ensemble : *Vous aimerez le Seigneur* et *vous le craindrez*. L'un est pour le fidèle, l'autre est pour le prévaricateur [2]. »

Ces extraits de Tertullien sont longs et nombreux; mais nous n'avons pu résister au besoin de les donner dans une juste étendue, de peur de les affaiblir, et aussi parce que nous ne connaissons rien, chez les anciens ou chez les mo-

1. Sic denique omnipotens quia et juvandi et lædendi potens. Minus erit tantummodò prodesse, quia non aliud quid possit quàm prodesse. De ejusmodi, quâ fiduciâ bonum sperem, si hoc solum potest? Quomodò innocentiæ mercedem secter, si non et nocentiæ spectem? Diffidam necesse est ne nec alteram partem remuneretur, qui utramque non valuit. *Ibid.*, l. II, c. XIII.

2. Usque adeò justitia etiam plenitudo est divinitatis ipsius, exhibens Deum perfectum, et Patrem et dominum : Patrem, clementiâ; dominum, disciplinâ; Patrem, potestate blandâ; dominum, severâ .. Ideò lex utrumque definit : *Diliges Deum*, et *timebis Deum*. Aliud obsecutori proposuit, aliud exorbitatori. *Id*, *ibid.*

dernes, ni d'aussi solide, ni d'une beauté aussi mâle pour établir l'existence et le vrai caractère de la justice de Dieu !

CHAPITRE XV.

De la justice divine. Accord de la justice divine avec la bonté. — Dieu, parce qu'il est bon, est essentiellement ennemi du mal. — L'œuvre propre de la justice est de procurer le bien. — Ce qu'il y a en elle de sévère n'a pas sa première cause en Dieu, mais en nous.

I. La tâche que les Pères de l'Église s'étaient imposée dans leur lutte contre le gnosticisme n'eût pas été entièrement remplie, s'ils se fussent contentés d'établir directement l'existence de la justice divine : ils devaient détruire, si cela était possible, par des raisons directes, la prétention de leurs adversaires qui consistait à soutenir que la bonté et la justice étaient absolument inconciliables. C'est aussi ce qu'ils se sont appliqués à faire; et on verra que c'est avec le plus grand succès.

Premièrement, ils approfondissent l'idée de la bonté divine. « Dieu est bon, disent-ils. Mais parce qu'il est essentiellement bon, il doit haïr nécessairement le mal. Par amour du bien, il doit avoir le vice en horreur, il doit le condamner et le punir [1]. Car sans doute la bonté en Dieu n'est pas une bonté faible qui souffre tout, une bonté indifférente et déraisonnable, mais une bonté qui exerce et montre l'amour qu'elle a pour le bien, par la haine qu'elle a pour le mal, et qui, en combattant le mal, met à couvert les intérêts de la vertu [2]. » En dernière analyse, donc, la justice vindicative elle-même a son fondement dans la bonté essentielle de Dieu, dans

1. Ἕπεται δὲ τῷ ἀγαθῷ, ᾗ φύσει ἀγαθός ἐστιν, ἡ μισοπονηρία. Cl. Alex., *Pæd.*, l. I, c. VIII. Necesse est enim bono ac justo displicere quæ prava sunt, et cui malum displicet moveri cùm id fieri videt. Lact., *de Ira Dei*, c. XVII.

2. Malo autem parcere Deum indignius sit quàm animadvertere, et quidem Deo optimo qui non aliàs plenè bonus sit nisi mali æmulus, uti boni amorem odio mali exerceat et boni tutelam expugnatione mali impleat. Tert., *Adv. M.*, l. I, c. XXVI. V. et. Lact., *de Irâ Dei*, c. XVI.

son amour nécessaire pour l'ordre. La justice de Dieu n'est donc pas contraire à sa bonté. Mais on pourrait répondre à cela qu'il ne s'agit pas précisément de concilier la justice divine avec l'amour essentiel que Dieu a pour ce qui est bien, ou avec la bonté considérée en Dieu comme amour essentiel de l'ordre ; qu'il s'agit d'en montrer plus spécialement l'accord avec la bonté de bienveillance pour les créatures. Les Pères y consentent ; quoique montrer que le Dieu juste n'est juste au fond que par l'amour qu'il a pour le bien, c'est montrer qu'il est essentiellement bon !

II. Aussi établissent-ils, secondement, que c'est dans l'intérêt du bien que la justice divine s'exerce. « L'œuvre propre de la justice, disent-ils, est de procurer le bien[1]. Si elle juge, si elle condamne, si elle sévit, c'est dans l'intérêt du bien, et non en faveur du mal. Ses jugements, ses punitions, la terreur qu'ils inspirent sont un frein contre la licence, un encouragement à la vertu. Quelque recommandable que soit la vertu par elle-même, serait-ce assez de sa beauté naturelle, pour la conserver contre les assauts de l'ennemi, si elle n'était soutenue par la force que lui communique la crainte du châtiment? Contre tant de piéges, contre tant d'attraits du mal, qui pratiquerait le bien, s'il pouvait s'en écarter impunément? qui conserverait la vertu s'il pouvait la perdre sans péril? Il est écrit que la voie du vice est la voie large et la plus fréquentée : ne le serait-elle pas davantage encore, s'il n'y avait rien à craindre en la suivant? Les terribles menaces du Créateur nous font trembler, et c'est à peine si elles suffisent à nous détourner du mal ; que serait-ce s'il ne nous menaçait pas? et cette justice, vous l'appelez un mal, elle qui s'oppose si puissamment au mal? vous niez qu'elle soit un bien, elle qui seule commande efficacement le bien[2] ! »

1. Ἔργον οὖν τῆς δικαιοσύνης τῆς σωτηρίου, ἐπὶ τὸ ἄμεινον αἰεὶ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἕκαστον προάγειν. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. II

2. Omne hoc justitiæ opus procuratio bonitatis est : quòd judicando damnat, quòd damnando punit, quòd, ut dicitis, sævit, utique bono, non malo proficit. Denique timor judicii ad bonum, non ad malum confert. Non enim sufficiebat bonum per semetipsum commendari, jam sub adversario laborans. Nam etsi

« Vous voudriez un Dieu tel qu'il ne le faut pas : un Dieu sous l'empire duquel les crimes se réjouiraient, un Dieu que le diable pourrait insulter. Vous l'appelleriez bon, ce Dieu qui rendrait les hommes plus méchants par l'assurance de l'impunité! Or, quel est le Dieu bon, le Dieu principe du bien, si ce n'est celui qui ordonne et exige impérieusement le bien? Quel est le Dieu entièrement étranger au mal, si ce n'est celui qui en est l'irréconciliable ennemi? quel est son ennemi véritable, sinon celui qui le poursuit et le punit? Dieu donc est entièrement bon, puisqu'il est tout cela pour le bien [1]. » Cette conséquence ne saurait être niée que par ceux qui ne comprendraient pas que la vertu et la perfection morale sont le bien véritable et principal de la créature raisonnable.

III. Mais peut-être serait-on tenté de penser, par ces motifs, que les Pères out cru que la première source de la justice vindicative est en Dieu? Il n'en est rien. Rappelons ici la belle distinction de Tertullien entre la justice de Dieu et ses fonctions, que nous avons signalée dans le chapitre précédent. La justice en Dieu est essentielle, naturelle. Comme il s'aime lui-même, il aime essentiellement l'ordre, en tout ce qu'il peut produire, en tout ce qu'il produit. Mais cet amour de l'ordre se traduit en des opérations différentes; il a des fonctions diverses selon les divers états, la conduite diverse des créatures intelligentes et libres. Pour les créer et les faire

commendabile per semetipsum, non tamen et conservabile, quia expugnabile jam per adversarium, nisi vis aliqua præesset timendi, quæ bonum etiam nolentes appetere et custodire compelleret. Cæterùm tot illecebris mali expugnantibus bonum, quis illud appeteret quod impunè contemneret? Quis custodiret, quod sine periculo amitteret?... Horremus terribiles minas Creatoris; et vix à malo avellimur : quid si nihil minaretur? Hanc justitiam malum dices, quæ malo non favet? Hanc bonum negabis, quæ bono prospicit? Tert., *Adv. Marc.*, lib. II, c. XIII.

1. Non qualem oportet Deum velles; qualem malles expediret? Sub quo delicta gauderent? Cui diabolus illuderet? Illum bonum judicares Deum, qui hominem posset magis malum facere, securitate delicti? Quis boni auctor, nisi qui et exactor? Proindè, quis mali extraneus, nisi qui et inimicus? Quis inimicus, nisi qui et expugnator? Quis expugnator, nisi qui et punitor? Sic totus Deus bonus est, dum pro bono omnia est. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XIII.

bonnes, Dieu n'a besoin que de sa bonté ; pour les corriger, pour les punir, il faut qu'elles déchoient volontairement du bien de leur création, qu'elles commettent le mal. C'est ce que Clément d'Alexandrie et Tertullien expriment dans une formule bien connue : « Dieu est bon par lui-même, il est juste à cause de nous[1]. » Voici d'ailleurs le développement de cette pensée. « La justice de Dieu, qui dans la création du monde n'avait qu'à disposer toutes choses, depuis le péché a eu d'autres fonctions : elle est devenue de la sévérité. Avant le péché de l'homme, Dieu n'était que bon ; depuis, il est devenu juge et sévère. — Cela devait être ; car le mal ayant surgi, la bonté de Dieu a eu à agir non plus avec un ami, mais avec un adversaire, et la justice par cela même a dû diriger l'action de la bonté divine d'une manière différente : l'offrir à ceux qui en sont dignes, la refuser aux indignes, la soustraire aux ingrats : venger par là le Dieu bon de tous ses ennemis. Ainsi toute l'œuvre de la justice divine n'est que l'administration de la bonté[2]. » Elle agit toujours dans l'intérêt du bien, et par des actions diverses elle tend efficacement à le procurer.

Ainsi se vérifie de plusieurs manières, et sous divers rapports, une belle parole de Clément d'Alexandrie, qui résume les chapitres précédents : « La justice de Dieu est bonne, et la bonté de Dieu est juste[3]. » Mais comme il est important que cette vérité soit bien comprise, et qu'elle ne le pourrait être suffisamment par ce que nous avons dit, nous croyons

1. Ὥστε ἀγαθὸς μὲν ὁ Θεὸς δι' ἑαυτόν· δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς· καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός. Clem. Alex., *Pæd.*, l. 1, c. IX. Accipe igitur et causam qui apud Deum discis, tam optimum quàm et justum ; de suo optimum, de nostro justum. Tert. *de Res. Carn*, XIV.

2. Atenim, ut malum postea erupit atque indè jam cœpit bonitas Dei cum adversario agere, aliud quoque negotium eadem illa Dei justitia nacta est ; jam secundùm adversionem dirigendæ bonitatis, ut sepositâ libertate ejus, quâ et ultrò Deus bonus pro meritis cujusque pensetur, dignis offeratur, indignis denegetur, ingratis auferatur ; proindè omnibus æmulis vindicetur. Ita omne hoc justitiæ opus procuratio bonitatis est. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XIII.

3. Ἀγαθὴ γὰρ ἡ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη, καὶ δικαία ἐστὶν ἡ ἀγαθότης αὐτοῦ. *Strom.* l. VI, n. XIV.

qu'il est à propos de traiter ici l'importante question de la nature et de la permission du mal, et de montrer comment les anciens Pères accordaient l'existence du mal avec la justice et avec la bonté de Dieu!

CHAPITRE XVI.

Du mal. — Difficulté de la question.— Erreurs diverses, à cet égard, dans les trois premiers siècles. — Deux manières de l'envisager.

I. La question de la nature, de l'origine et de la durée du mal est une de ces questions qui tourmentent le plus l'esprit humain, et celle de toutes qui, dans les divers siècles, a donné lieu à un plus grand nombre d'erreurs. Aussi les Pères de l'Église ne se sont-ils jamais dissimulé les difficultés qui l'environnent; et lorsque Celse semblait insinuer que, difficile pour le vulgaire, elle ne l'était pas pour les philosophes, Origène lui répondait-il qu'à son sens elle n'était pas seulement difficile, mais peut-être même impossible à résoudre d'une manière satisfaisante, pour le philosophe auquel Dieu lui-même n'aurait pas révélé ce que c'est que le mal, comment il a pris naissance, comment il peut être extirpé[1].

II. L'expérience et l'histoire donnent raison à l'apologiste chrétien. Les philosophes antérieurs au christianisme, et surtout les gnostiques des trois premiers siècles, qui, sous le nom de chrétiens, couvraient les sentiments les plus opposés au christianisme de Jésus-Christ et de ses apôtres, s'occupèrent principalement de cette question, et les solutions diverses, bizarres, extravagantes qu'ils en donnèrent, sont la clef de leurs systèmes théogoniques, cosmogoniques, anthropologiques. Reconnaissant que le Dieu suprême est essentiellement bon, ne

1. Ἡμεῖς δὲ καὶ πρὸς τοῦτό φαμεν, ὅτι τὴν τῶν κακῶν γένεσιν οὐδὲ τῷ φιλοσοφήσαντι γνῶναι ῥᾴδιον· τάχα δὲ οὐδὲ τούτοις καθαρῶς αὐτὴν γνῶναι δυνατόν, ἐὰν μὴ Θεοῦ ἐπιπνοίᾳ καὶ τίνα τὰ κακὰ τρανωθῇ· καὶ πῶς ὑπέστη δηλωθῇ· καὶ τίνα τρόπον ἀφανισθήσεται νοηθῇ. Orig., c. *Cels.*, l. IV, n. 65.

pouvant douter, à cause de l'expérience que nous en faisons tous les jours, que le mal existe, et même qu'il y a beaucoup de mal dans le monde, frappés d'ailleurs de la lutte qui subsiste en nous entre l'esprit et la chair, ils repoussèrent tous la doctrine de la création, et ne voulurent pas croire que la chair et le monde physique étaient l'ouvrage du Dieu suprême. Du reste, se rattachant, d'une manière plus spéciale, les uns au dualisme de la Perse, les autres au panthéisme de l'Inde, ces deux vastes et comme immortelles erreurs de l'humanité, ils modifièrent, de mille manières, ces deux grands principes. Parmi les premiers, on peut distinguer ceux qui, à la suite des plus grands philosophes de l'antiquité, admirent l'existence d'une matière éternelle, principe aveugle ou racine active et inépuisable du mal, dont le Dieu bon pouvait bien atténuer, mais dont il ne pouvait dominer entièrement les efforts. Tel fut Hermogène. D'autres, trouvant que ce n'était pas avoir assez donné au mal, admirent un dualisme formel et proclamèrent, outre la matière éternelle, un Dieu naturellement bon et nécessairement bienfaisant, et un autre Dieu par nature aussi juste, sévère, même méchant, et principe de tous les maux. Tels furent, avec des nuances diverses, Ménandre, Saturnin, les marcionites, les manichéens. Parmi les seconds, les basilidiens et les valentiniens furent les plus célèbres. Ils admettaient, au sommet de l'échelle des êtres, un Dieu-abîme, inconnu, insondable. Du sein de cet abîme, après des milliers de siècles de repos, sortirent successivement, et par couples, un plus ou moins grand nombre d'émanations intelligentes qui s'amoindrissaient à mesure qu'elles s'éloignaient de la source primitive, et dont les dernières produisirent, par faiblesse ou par ignorance, le monde actuel. De là aussi le mal, fruit de l'infirmité et de l'ignorance, et auquel ces sectaires croyaient rendre le Dieu suprême d'autant plus étranger qu'il ne s'était produit que par la défection des êtres les plus éloignés de lui. Du reste, et c'est une remarque importante à faire, dans tous les systèmes dualistes des premiers siècles, se rencontre

le principe de l'émanation, principe essentiellement panthéistique, et dans tous les systèmes panthéistes, on trouve le dualisme : dualisme de principe, car la matière n'y émane pas du Dieu suprême et encore moins y est créée par lui; dualisme de puissance entre le Dieu suprême et le Dieu immédiatement producteur et ordonnateur du monde. Dans tous ces systèmes aussi, le mal est fatal pour le monde, comme pour l'homme : il n'est pas l'abus ou le fruit de l'abus libre des facultés de la créature, il n'est que l'émanation d'une nature essentiellement ignorante ou mauvaise.

Ces systèmes divers soulevèrent de grandes luttes dans les trois premiers siècles de notre ère, et donnèrent lieu aux docteurs orthodoxes de cette époque d'approfondir, de défendre la véritable doctrine de l'Église sur l'origine et la nature du mal. La lutte se continua dans le quatrième et le cinquième siècle; mais saint Chrysostome et même saint Augustin n'eurent qu'à développer les principes et les vérités enseignées par leurs devanciers; on s'en convaincra par l'exposé que nous allons faire.

III. Remarquons avant tout, qu'en cette matière, on peut distinguer deux sortes de questions, la question historique et la question philosophique. Quand le mal est-il entré dans le monde? par qui? en quelle manière? c'est la matière de la question historique. Qu'est-ce que le mal? ou quelle est sa nature? quelle est sa cause? Est-ce une nature mauvaise, ou le libre arbitre de la nature intelligente et créée? Le Dieu bon, qui ne peut en être ni l'auteur ni le complice, peut-il le permettre? Et comment, dans cette hypothèse, l'existence du mal se concilie-t-elle avec sa bonté et sa justice? Ce sont là des questions philosophiques, des questions qui se rattachent essentiellement à celles de la bonté et de la justice de Dieu, et que par cela même nous sommes amenés naturellement à traiter ici. Les autres trouveront leur place dans la troisième partie de cet ouvrage, où nous nous occuperons de l'ordre de la Providence et des états divers des êtres créés, depuis leur origine jusqu'à leur fin. On conçoit cependant

que ces deux ordres de questions se tiennent de trop près pour qu'on puisse toujours les séparer d'une manière absolue. On nous pardonnera donc si nous paraissons parfois les mêler un peu.

CHAPITRE XVII.

Du mal. — Qu'est-ce que le mal ? L'antiquité ne connaît que deux sortes de maux. — Du mal moral. Quelle est sa nature ? — Ce qu'il suppose. Une nature libre, imparfaite, dans un état d'épreuve. — Le mal moral n'a pas d'existence positive et réelle.

I. Qu'est-ce que le mal ? A cette question, l'antiquité ecclésiastique, dans ses deux grandes écoles, ou si l'on veut l'Église d'Orient et l'Église d'Occident répondent qu'il faut distinguer deux sortes de maux, le mal moral et le mal sensible, physique, ou le mal du péché et le mal de la peine qui lui est due : l'un qui est mal en soi et par rapport à Dieu, l'autre qui est bien en lui-même et dans l'ordre de la justice divine qui l'impose, et mal seulement par rapport à la créature qui en souffre [1].

Les Pères ne connaissaient que ces deux sortes de maux. Ils ne regardaient pas comme un mal réel ce que les métaphysiciens modernes appellent le mal *métaphysique,* c'est-à-dire l'imperfection naturelle des êtres créés ; non que souvent ils ne se soient demandé à eux-mêmes si Dieu n'aurait pas pu empêcher tous les maux ou les prévenir, en créant

1. Κυρίως δὲ κατὰ τὰς θείας γραφάς, ἀγαθὰ εἰσὶν αἱ ἀρεταί, καὶ αἱ κατὰ ταύτας πράξεις· ὥςπερ κυρίως κακά, τὰ ἐναντία τούτοις... Εὑρηθείη δ' ἂν καταχρηστικώτερον καὶ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός, τὰ μὲν συμβαλλόμενα εἰς τὸν κατὰ φύσιν βίον νομιζόμενα ἀγαθά, τὰ δ' ἐναντιούμενα τούτῳ κακά. Orig., c. *Cels.*, l. VI, n. 54 55. — Amplexi enim vocabuli communionem, duas malorum species in ambiguitate turbantem ; quia mala dicuntur et delicta et supplicia : passim volunt eum conditorem intelligi malorum, ut et malitiæ auctor renuntietur. Nos autem adhibitâ distinctione utriusque formæ, separatis malis delicti et matis supplicii, malis culpæ et matis pœnæ suum cuique parti definimus auctorem, etc. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XIV. *Ecce ego emitto in vos mala*, non peccatoria, sed ultoria. *Ibid.*, c. XXIV.

tout d'abord l'homme parfait [1], mais, parce qu'ils pensaient avec raison que les limites naturelles des êtres créés peuvent bien constituer un moindre bien relatif, mais ne sauraient être un mal réel et proprement dit. C'est le rapport de ce qui est moins parfait à ce qui est naturellement plus parfait. Il n'y a donc que deux sortes de maux. Et l'ordre naturel des choses, comme l'ordre de nos idées, veut que nous parlions d'abord du mal moral, puis du mal sensible, ou mal de la peine qui en est la suite et le fruit.

II. Le mal moral, selon l'enseignement constant des docteurs de l'Église primitive, n'est pas une nature, quelque chose de substantiellement et d'originairement mauvais, ni une émanation ou une infection substantielle. Aucun être, aucune nature, ainsi que nous le verrons ailleurs, n'existe que par la volonté de Dieu, et Dieu, étant essentiellement bon, ne peut, d'après les saints Pères, rien vouloir et rien faire que de bon [2]. Ainsi toute nature, en tant que nature, est bonne; et, quelque pervertie qu'elle soit dans les démons, comme on peut distinguer en eux l'œuvre de Dieu et leur œuvre propre, la nature angélique qui subsiste en eux est encore bonne [3]. Le mal suppose donc essentiellement une nature bonne dont il est la corruption et la dégradation volontaire. Il n'est que cela. Examinons d'ailleurs la chose en elle-même. « Il est évident, dit Clément d'Alexandrie, que pécher consiste dans une action et non dans une nature [4]. La haine, le péché ne sont rien en dehors de celui qui hait, de celui qui pèche [5]. » Com-

1. S. Iren., l. IV, c. XXXVII-XXXVIII-XXXIX ; l. V, c. II, n. 3, c. III, n. 1.—Orig. c. *Cels.*, l. IV, n. 3. — Lact., *de Irâ Dei*, c. XIII.

2. V. Sup., ch. XI, n. II.

3. Origène démontre, dans son livre des *Principes*, que les démons ne sont pas mauvais par nature, mais qu'ils le sont devenus par le mauvais usage de leurs facultés. L. 1, c. v, n. 3, 4, 5. Tertullien avait fait la même chose; et il distingue dans le démon, la nature angélique que Dieu a faite, et ce qu'il s'est fait lui-même : « Quod factus à Deo est, id est angelus, id erit ejus qui fecit : quod autem factus à Deo non est, id est Diabolus, superest ut ipse sese fecerit, deferendo à Deo, etc. » *Adv. Marc.*, l. II, c. x.

4. Ἀμέλει τὸ ἁμαρτάνειν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ, διὸ οὐδὲ ἔργον Θεοῦ. — Clem. Alex., *Strom.*, l. IV, n. XIII, p. 605.

5. Οὐδὲν γὰρ ἡ ἔχθρα, οὐδ' ἡ ἁμαρτία, ἄνευ τοῦ ἐχθροῦ καὶ τοῦ ἁμαρτάνοντος *Ib.*

ment le mal pourrait-il être une substance, dit de son côté un autre philosophe du troisième siècle? Le mal, le crime est une action. Toute action présuppose un agent. La substance est ce qui est doué de la force d'agir. Un homme donc coupable d'un meurtre, en tant qu'il est homme, est une substance ; mais le meurtre qu'il commet n'est pas une substance, il en est l'œuvre. Il est vrai que l'on dit que l'homme est mauvais à cause des crimes qu'il a commis, qu'il est bon à cause des bonnes actions qu'il a faites ; mais ces qualités qui à cause de ce qu'elle a fait adhèrent à cette substance, ne sont pas néanmoins cette substance. Et de même qu'un grammairien, un médecin, empruntent leurs noms et leurs qualités à la grammaire, à la médecine, quoique ni la grammaire ni la médecine ne soient des substances, ainsi, puisque les crimes sont des actions des hommes qui les commettent, le méchant est méchant par ce qu'il a voulu, par ce qu'il a fait et non par ce qui constitue sa substance [1].

Pour les mêmes motifs, le mal n'est pas, dans les méchants, une œuvre de leur nature. La nature n'est pas plus en nous la cause effective du mal, qu'elle l'est de la vertu [2] ; et les passions mauvaises ne surviennent pas en nous comme la rouille au fer, mais elles proviennent dans l'âme de sa propre volonté [3]. C'est là une doctrine constante dans le christianisme, et Origène disait avec raison, en écrivant contre Celse : « Il n'est pas vrai selon nous que la matière soit la cause du mal pour les mortels, mais c'est la volonté de chacun qui est la propre cause de la malice qui subsiste en eux, malice qui est le mal même [4]. »

1. Δοκεῖ δέ σοι τὰ κακὰ ἐνεργείας εἶναί τινος; οὕτω μοι φαίνεται. Αἱ δὲ ἐνεργείαι τότε τὸ εἶναι λαμβάνουσιν, ὁπότ' ἂν ὁ ἐνεργῶν παρῇ; οὕτως ἔχει.—ἄνθρωπος ὁ φονεύς, καθ' ὃν μὲν λόγον ἄνθρωπός ἐστιν, ὑπάρχει οὐσία· ὃ δὲ ὃν ποιεῖ, φόνος, οὐκ ἐστὶν οὐσία, ἀλλ' ἔργον τῆς οὐσίας, κ. τ. λ. Maxim. ap. Euseb., *Præp. ev.*, l. VII, c. XXII.

2. Οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς πονηρίας, ἀλλὰ προαίρεσις ἑκούσιος οὖσα κακοποιητική· οὕτως δὲ οὐδὲ φύσις αἰτία δικαιοσύνης, κ. τ. λ. Orig., *in Matth.*, t. X, n. 11, Opp., t. III, p. 454.

3. Οὐκ ἔτι οὖν ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ, ἀλλ' ἐκ βουλήσεως ἰδίας προσέρχεται τῇ ψυχῇ. Clem. Alex., *Strom.*, l. IV, n. XII, p. 613.

4. Τὸ δὲ τὴν ὕλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν καθ' ἡμᾶς

III. Le mal moral, n'étant donc ainsi qu'une action, une affection d'une substance et d'une volonté naturellement bonne, mais une action qui la rend moralement mauvaise et digne de blâme et de châtiment, suppose d'abord que cette substance, que cette volonté est un agent libre, disent unanimement nos docteurs. Non, ni les louanges, ni le blâme, ni les distinctions, ni les châtiments ne seraient justes, si l'âme n'avait le pouvoir de désirer ou de s'abstenir, et si la malice était quelque chose d'involontaire [1]. Sans la liberté ou la faculté de se mouvoir dans un sens ou dans un autre, il n'y aurait ni mérite pour la vertu, ni faute et démérite pour le vice [2]. Celui qui est contraint dans ce qu'il fait ou à ce qu'il fait ne saurait en être responsable, et la récompense ou le châtiment ne pourraient lui être justement appliqués [3]. Sous cette nécessité et privé de la liberté, faible contre le mal, ou entraîné par le bien, l'homme ne serait que l'esclave du vice comme de la vertu [4]. « La cause du mal moral est donc essentiellement dans le libre arbitre de l'être créé. Ce mal n'est même que l'abus de la liberté qui se détourne volontairement du bien et de la règle et s'éloigne volontairement du Dieu bon [5]. » De là cette belle maxime de Platon, tant répétée dans l'anti-

οὐκ ἀληθές · τὸ γὰρ ἑκάστου ἡγεμονικόν, αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν. Orig., *c. Cels.*, l. IV, n. 66.

1. Οὔτε δὲ οἱ ἔπαινοι, οὔτε οἱ ψόγοι οὐθ' αἱ τιμαί, οὐθ' αἱ κολάσεις δίκαιαι, μὴ τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς, ἀλλ' ἀκουσίαν τῆς κακίας οὔσης. Clem. Alex., *Strom.*, l. I, n. XVII. p. 368. S. Just., *Apol.* 1, n. 43-44, etc.

2. Liber esse debuerat, ne incongruenter imago Dei serviret : et lex addenda ne usquè ad contemptum dantis libertas effrænata prorumperet : ut et præmia condigna et merita pœnarum consequenter exciperet, suum jam habens illud, quod motu mentis in alterutram partem agitare voluisset. Novat., *de Trin.*, c. I.

3. Cæterùm nec boni, nec mali merces jure pensaretur ei qui aut bonus, aut malus necessitate fuisset inventus, non voluntate. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. VI, V. et. S. Iren., l. IV, XXXII.

4. Si careret hoc jure ut bonum quoque non voluntate obiret, sed necessitate, usurpabilis etiam malo futurus esset ex infirmitate servitii, proindè et malo, sicut et bono famulus. *Id.*, *ibid.*

5. Non aliundè occurrit homini malum, nisi à bono Deo recessisset. Hoc autem ipsum in homine denotatur : non quia necesse fuit, sed quia ipse sic voluit. Nov., *de Trin.*, c. IV.

quité ecclésiastique : « La faute est à celui qui choisit : Dieu n'en est pas la cause ; » il y est entièrement étranger [1].

Le mal moral, outre la liberté en général, c'est-à-dire le pouvoir de faire ou de ne pas faire, liberté qui existe en Dieu, suppose encore la possibilité de déchoir de la règle, c'est-à-dire de ne pas faire le bien ou de faire le mal. Et cette possibilité implique elle-même deux choses, une nature susceptible de commettre le péché, un état où cette nature puisse en fait le commettre. — Une nature susceptible de péché. — Or c'est la doctrine constante des Pères de l'Église, que Dieu seul est bon substantiellement et par nature, que parce que la bonté est dans son essence, elle est absolument inamissible. Au contraire toute créature, est essentiellement imparfaite, et par cela même défectible. Comme elle peut se tromper dans ses jugements, elle peut pécher dans sa conduite. Elle n'a pas en elle-même la substance du bien ; la sainteté n'est en elle que par accident, et non par nature ; elle peut donc la perdre. Ne la possédant comme son être que par institution, l'homme ne la possède que précairement [2]. Car notre âme est bien le souffle de Dieu, mais elle n'est pas son esprit. Elle est son image ; mais toute image, quoique bien faite, quoiqu'elle représente tous les traits de l'original, ne saurait exprimer et participer à sa vigueur, étant destituée de mouvement et étrangère à sa vie. Ainsi l'âme, l'intelligence créée,

1. Αἰτία ἑλομένου· Θεὸς ἀναίτιος. *De Rep.*, l. X. — S. Just., *Apol.* I, 44. Clem. Alex., *Pæd.*, l. I, c. VIII. *Strom.*, l. I, n. XVII ; l. IV, n. XXIII ; l. V, n. XIV. *Hom. Clem.* XV, n. VIII, etc.

2. Bonus naturâ Deus solus. Qui enim quod est sine initio habet, non institutione habet illud, sed naturâ. Homo autem qui totus ex institutione est, cum initio sortitus est formam quâ esset : atque ita non naturâ in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens bonus esse.... Ut ergò bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi à Deo, et fieret proprietas jam boni in homine, et quodammodò naturâ, de institutione ascripta est illi, quasi libripens emancipati à Deo boni, libertas et potestas arbitrii, quæ efficeret bonum, ut proprium, jam sponte præstari ab homine. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. VI. — Omnis natura quæ convertibilis est et commutabilis... accidentem habet justitiam vel sapientiam et.... hoc quod accidit etiam decidere potest. Orig., *de Princ.*, l. I, c. II, n. 10. Sanctitas in omni creaturâ accidens res est. *Ib.* c. V, 5. — VIII, 3.

quelque ressemblance qu'elle ait en elle des perfections infinies de Dieu, ne peut exprimer sa force vitale, qui est la perfection de son être, son immutabilité et le bonheur de ne pas pécher [1]. S'il en était autrement, elle serait Dieu, et il faut bien que l'ouvrage soit au-dessous de la perfection de l'ouvrier [2]. La créature intelligente, quoique bonne, est donc naturellement défectueuse. C'est là ce qui fait le mal possible, comme c'est l'abus de la liberté qui le réalise.

Une autre condition est cependant reconnue nécessaire par les Pères de l'Église pour que le mal, en fait, puisse se produire : c'est que cette nature intelligente et créée ne soit pas constituée de Dieu dans un état de *perfection*, pour parler comme saint Irénée [3], c'est-à-dire dans un état analogue à ce que sera l'état final des bienheureux dans l'autre vie. Car tous nos docteurs, sans en excepter Origène, ainsi que nous le verrons plus tard, reconnaissent que la béatitude suprême promise par Jésus-Christ est inamissible, et que la créature qui y parvient, sans cesser d'être créature, sans se confondre avec Dieu, ne décherra jamais de la perfection de cet état.

IV. Telles sont, dans la croyance de l'Église primitive, la nature, la cause, et les conditions nécessaires de la production du mal moral. En approfondissant ces pensées, et spécialement en considérant, d'un côté, que le mal tient à la limitation naturelle des êtres créés, de l'autre, qu'il consiste à déchoir du bien de la nature et à s'éloigner de Dieu, des théologiens célèbres ont soutenu que le mal, dans son essence,

1. Imago veritati non usquequaque adæquabitur. Aliud est enim secundùm veritatem esse, aliud ipsam veritatem esse. Sic et afflatus cùm imago sit spiritûs non potest ita imaginem Dei comparare, ut quia veritas, id est spiritus, id est Deus, sine delicto est, ideò et afflatus non debuerit admisisse delictum. In hoc enim erit imago minor veritate, et afflatus spiritu inferior; habens illas utique lineas Dei, quâ immortalis anima, quâ libera .. tamen et in his imago, et non usquè ad ipsam vim divinitatis, sic non usque ad integritatem à delicto, quia hoc soli Deo cedit, id est veritati, et hoc solum imagini non licet. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c, IX.

2. Cæterùm non esset anima, sed spiritus; nec homo qui animam sortitus est, sed Deus. — Opus... aliud sit necesse est ab artifice, id est, inferius artifice. *Ibid.*

3. S. Iren., l. IV, c. XXXVIII, n. 1.

est si peu quelque chose de substantiel, qu'il n'est pas même quelque chose de réel, de positif, mais un manque de rectitude, une négation. Ce point de vue, qu'on remarque dans saint Augustin, n'avait pas entièrement échappé à Origène. Interprétant des justes et des pécheurs ce que saint Paul dit dans l'Épître aux Romains, que *Dieu nomme ce qui n'est pas, comme ce qui est* (IV, 17), il dit que l'Apôtre appelait les hommes pervers ce qui n'existe pas, des non-êtres, οὐκ ὄντα. Et la raison de ce langage, il la trouve dans le nom que Dieu se donne à lui-même, *Je suis celui qui suis*, et dans la parole du Sauveur, *Dieu seul est bon*. « C'est la même chose, poursuit-il, d'être bon et d'être celui qui est. Et puisque le mal est contraire au bien, et que ce qui n'est pas est contraire à ce qui est, il s'ensuit que le mal est un non-être [1]. » Mais nous n'avons pas besoin de nous étendre sur cette considération, qui peut bien avoir sa valeur philosophique, mais qui semble particulière à Origène. Il suffit de savoir que, selon la doctrine de l'Église primitive, le mal moral n'est pas une substance, qu'il n'est que l'abus coupable que fait, de ses facultés naturelles, une volonté libre, créée et par là même finie.

CHAPITRE XVII.

Du mal moral. Suite. — De la permission du mal. — Dieu ne veut pas le mal moral, et cependant il ne l'empêche pas, il permet qu'il existe. Différence entre permettre et vouloir. Dieu pouvait-il empêcher le mal? — Pourquoi l'a-t-il permis? Le libre arbitre est en lui-même une bonne chose. Dieu n'était pas obligé d'en empêcher l'abus, cela même eût été moins conforme aux règles de sa sagesse. — Si Dieu permet que le mal existe, ce n'est pas à cause du mal même, mais pour des raisons dignes de lui. — Ce n'est pas cependant une raison pour nous de faire le mal.

I. Nous abordons la question, de toutes la plus difficile, et contre laquelle les plus grands esprits sont venus échouer.

1. Οὐκοῦν ὁ ἀγαθὸς τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν· ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν, ἢ τὸ πονηρὸν καὶ ἐναντίον τῷ ὄντι τὸ οὐκ ὄν· οἷς ἀκολουθεῖ ὅτι τὸ πονηρόν, καὶ κακὸν οὐκ ὄν. *In Joann.*, t. II, n. 7, Opp., t. IV, p. 65.

« Pourquoi Dieu a-t-il permis le mal? Si Dieu est bon, s'il connait l'avenir, s'il est tout-puissant, comment a-t-il pu permettre que l'homme, fait à son image et à sa ressemblance, ait été séduit et ait mérité la mort par la transgression de sa loi? Bon, il a dû vouloir que cela n'arrivât point; connaissant l'avenir, il a vu que cela arriverait; tout-puissant, il a pu l'empêcher [1]. » Cet argument de Marcion se trouve partout : il est au fond des consciences humaines, comme il est dans tous les livres de philosophie. Aussi les Pères de l'Église l'ont-ils discuté avec soin; et ils ont laissé peu de chose à découvrir, dans cette question profonde, à ceux qui sont venus après eux.

Ils remarquent d'abord, afin d'éviter la confusion des termes, qu'autre chose est permettre qu'une chose soit, autre chose est en être la cause. La cause proprement dite se manifeste par l'action. Or, permettre simplement, c'est ne pas agir, c'est n'être pas proprement cause. Ne pas empêcher qu'une chose soit n'est coupable qu'autant que la chose qu'on permet est mauvaise, et qu'on n'a pas de raison suffisante pour la permettre. Or, l'usage de notre libre arbitre n'est pas en soi une mauvaise chose, et Dieu, en n'empêchant pas la liberté de l'âme, n'est pas cause du mauvais usage qu'elle en fait, et à cause de cela il la juge avec justice [2].

Ils avouent ensuite unanimement que Dieu, par la connaissance qu'il a de l'avenir, a prévu de toute éternité le mauvais usage que la créature ferait de ses dons et de la li-

1. Si Deus bonus et præscius futuri, et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam, imò et substantiam suam, per animæ scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem, circumventum à Diabolo? Si enim et bonus qui evenire tale quid nollet, et præscius qui eventurum non ignoraret et potens qui depellere valeret, nullo modo evenisset, quod sub his tribus conditionibus divinæ majestatis evenire non posset. Tert., *Adv. M.*, l. II, c. v.

2. Οἶδα πολλοὺς ἀδιαλείπτως ἐπιφυομένους ἡμῖν καὶ τὸ μὴ κωλῦον αἴτιον εἶναι λέγοντας... φαμὲν δὴ πρὸς αὐτούς, τὸ αἴτιον, ἐν τῷ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν καὶ δρᾷν νοεῖσθαι, τὸ δὲ μὴ κωλῦον, κατά γε τοῦτο ἀνενέργητον εἶναι, κ. τ. λ. Clem. Alex., *Strom.*, l. I, n. XVII. Ἀλλ' οὐδ' ἐπιβλαβὴς ἡ δόσις ἦν, ἵνα ἡ κώλυσις παρέλθῃ. *Ibid.* Ὁ δὲ μὴ κωλύσας, τὴν αἵρησιν τῆς ψυχῆς κρίνει δικαίως. *Ibid.*, p. 367-368.

berté. Ils reconnaissent même ordinairement que Dieu, parce qu'il est ou en tant qu'il est tout-puissant, pouvait, absolument parlant, empêcher le mal et le malheur; qu'il aurait pu créer l'homme tout d'abord dans un état de perfection, sans le faire passer par un état d'épreuve; et qu'il eût eu assez de puissance pour prévenir et pour corriger tous les désordres, en un mot pour faire disparaître tous les maux [1]. Il faut cependant observer qu'à cet égard, il y a entre les docteurs chrétiens quelque différence d'opinion et de langage. Ainsi Lactance dit, d'une manière absolue, que Dieu pouvait faire disparaître tous les maux, mais qu'il ne le veut pas. Saint Irénée s'exprime avec plus de réserve en disant que quant à Dieu, tout est possible; et puis il déduit les raisons empruntées à sa sagesse et à sa bonté pour lesquelles il n'a pas créé l'homme dans un état de perfection. Origène semble aller plus loin encore, et, envisageant ces deux faces de la question, à savoir « si Dieu pourrait tout à coup changer les idées des hommes et arracher le vice de leur cœur et y planter la vertu, » et « s'il aurait pu créer l'homme vertueux et parfait, de manière à ce qu'il n'eût pas besoin d'être corrigé, » il dit de la première : « Qu'un autre examine si cela est possible, si du moins il n'y a rien là de contraire à notre nature. Pour moi, je me contente de demander : Que deviendra la liberté humaine? Devra-t-on encore des éloges à l'amour du vrai, à la haine pour le faux? » Il dit de la seconde : « Cette question peut bien embarrasser les simples et les ignorants, mais non pas ceux qui ont étudié la nature des choses. Ils savent que la liberté est tellement de l'essence de la vertu, qu'on ne peut l'en dépouiller sans la détruire [2]. » Il ne veut pas ce-

1. Si hoc dicat aliquis : quid enim? non poterat ab initio Deus perfectum fecisse hominem? sciat quoniam Deus quidem, cùm semper sit idem, et innatus, quantùm ad ipsum est, omnia possibilia ei, etc. S. Iren., l. IV, c. XXXVIII, 1. — Deus potest quidquid velit, et imbecillitas vel invidia in Deo nulla est; potest igitur mala tollere, sed non vult; nec ideò tamen invidus est. Idcircò enim non tollit, quia sapientiam simul tribuit, et plus est boni ac jucunditatis in sapientiâ, quàm in malis molestiæ. Lact., *de Ir. D.* c. XIII.

2. Ἡμεῖς δὲ εἴποιμεν ἂν ὅτι ἔστω, καὶ δυνατὸν αὐτὸ εἶναι. Ποῦ οὖν τὸ ἐφ' ἡμῖν;

pendant qu'on puisse penser que, si Dieu ne corrige pas tous les désordres, c'est qu'il n'est pas assez puissant pour cela [1]. On ne saurait faire à Origène un reproche de ce langage : on voit bien qu'il ne parle pas de la puissance divine, considérée d'une manière absolue, mais de ce que Dieu peut réellement et en agissant conformément aux règles de sa sagesse et de sa bonté. Or, c'est une question très-grave, lorsqu'on l'envisage dans toute son étendue, que celle de savoir si Dieu voulant, comme il l'a voulu, créer un grand nombre d'intelligences libres et plusieurs ordres de ces intelligences, il aurait pu, sans blesser les règles de sa sagesse, les constituer toutes immédiatement dans un état de perfection immuable, ou prévenir, par les ressorts secrets de sa providence et par des secours toujours efficaces, tous les écarts possibles de la liberté, en tous et en chacun de ces êtres, de manière à ne laisser aucune de ses créatures se perdre par l'abus de ses facultés naturelles. Mais l'examen de cette question serait ici hors de propos. Les Pères ne s'y sont pas arrêtés. Ils ne l'ont pas jugé nécessaire pour la justification de la providence divine, dans la permission du mal; et admettant que Dieu, de toute éternité, avait prévu le mal, et qu'il ne l'avait pas empêché, quoiqu'il le pût, ils ont pensé et maintenu que sa bonté n'était pas pour cela compromise.

II. Pour s'en convaincre, avec eux, il suffit de comprendre, d'un côté, que le libre arbitre, tel qu'il a été donné à l'homme, est une bonne chose, et qu'il n'était pas digne de la sagesse de Dieu, après avoir donné à l'homme le libre arbitre, d'en empêcher les effets naturels, soit par sa prescience, soit par sa puissance ; de l'autre, que Dieu devait seulement à sa bonté et à sa sagesse, en donnant à l'homme une loi, de lui fournir les moyens de la pratiquer, et en prévoyant le mauvais usage qu'il devait faire de son libre arbitre, de le rapporter à une fin convenable et digne de lui. C'est la subs-

καὶ ποῦ ἐπαινετὴ συγκατάθεσις πρὸς τὸ ἀληθές ;. . . — ὅτι ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἑκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν. Orig., *c. Cels.*, l. IV, n. 3.

1. Orig., *ibid.*

tance du raisonnement des saints Pères, et certainement on ne peut rien dire de plus solide ni de plus beau.

Que le libre arbitre en lui-même, tel qu'il est dans les créatures intelligentes que nous connaissons, et spécialement dans l'homme, soit une bonne chose, c'est une vérité évidente et incontestable. C'est par le libre arbitre que l'homme est vraiment fait à l'image de Dieu [1]; c'est par là que, créé maître de l'univers, il devient maître de lui-même [2]; que lui, qui n'est pas bon par essence, s'approprie le bien et en acquiert, en quelque sorte, la nature [3]. Sans le libre arbitre, il n'y a pas de vertu proprement dite, il n'y a pas de mérite. La félicité suprême pourrait être un bonheur, elle ne serait pas une gloire; elle pourrait enrichir l'homme, elle ne l'ennoblirait pas; elle ne serait qu'une grâce, et ne serait pas une récompense [4]. En un mot, rien ne montre l'homme véritablement grand comme cette faculté qu'il a de faire lui-même sa destinée [5].

1. Liberum et sui arbitrii et suæ potestatis invenio hominem à Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens quàm ejus modi statûs formam. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. v.

2. Sed alias quale erat ut totius mundi possidens homo, non inprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus sui famulus. *Ibid.* c. vi.

3. Ut ergò bonum jam suum haberet homo, emancipatum sibi à Deo et fieret proprietas jam boni in homine, et quodammodò natura, de institutione adscripta est illi... libertas et potestas arbitrii, quæ efficeret bonum, ut proprium, jam sponte præstari ab homine. *Ibid.*

4. Sic autem nec suave esset eis quod est bonum, neque pretiosa communicatio Dei, neque magnoperè appetendum bonum quod sine proprio motu et curâ et studio provenisset, et ultrò et otiosè insitum : ita ut essent nullius momenti boni eo quòd naturâ magis quàm voluntate tales existerent, et ultroneum haberent bonum, sed non secundùm electionem... — Quæ enim fruitio boni apud eos qui ignorant? quæ autem gloria, his qui non studuerunt illud? quæ autem corona his qui non eam ut victores in certamine consecuti sunt? S. Iren., *adv. Hær.*, l. IV, c. xxxvii, n. 6.

5. Tota ergò libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi ut sui dominus constanter occurreret, et bono sponte servando, et malo sponte vitando. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. vi. Tu verò, homo, quare non vis arbitrio te tuo derelictum? Quare ægrè fers niti, laborare, contendere et per bona opera teipsum causam tuæ fieri salutis? an magis te delectabit dormientem et in otio constitutum æternâ prosperitate requiescere? Orig., *in Ezech. Hom.* I, n. 4, Opp., t. III, p. 257.

Mais si le libre arbitre est en lui-même un si grand bien, un don de Dieu, digne de sa sagesse et de sa bonté envers ses créatures, Dieu ne doit pas en empêcher l'effet comme s'il était une chose mauvaise ; et l'on ne saurait rien trouver d'absurde à ce que, par respect pour une faculté qui nous est si glorieuse, il régisse l'univers de telle sorte que le libre arbitre conserve ses droits, et qu'aucun des événements ne soit nécessaire [1].

L'abus que la créature libre pourra faire, par sa propre faute, de ce don de Dieu, n'en changera pas la nature et n'en diminuera pas l'excellence. Il ne donne pas lieu d'accuser la bonté divine ; car ce n'est pas par le résultat qu'un bienfait doit avoir, mais par sa nature, qu'on doit juger s'il était digne de Dieu de l'accorder [2]. Cet abus possible ou prévu n'était pas une raison suffisante de ne pas créer l'homme doué de la liberté ; il ne l'était pas non plus pour que Dieu mît un obstacle aux effets naturels de cette faculté, ou par sa prescience qui prévoyait cet abus, ou par sa puissance qui pouvait le prévenir ; autrement Dieu eût été inconstant, il eût changé de dessein, il eût détruit d'une main ce qu'il avait élevé de l'autre, il eût dénaturé l'ouvrage de sa sagesse et de sa bonté [3]. Supposons, en effet, que sa prescience et sa puis-

1. Ἀλλ' οὐδ' ἐπιβλαβής ἡ δόσις ἦν, ἵνα ἡ κώλυσις παρέλθῃ. Clem. Alex., *Strom.*, l. I, n. XVII. Ἡμεῖς δέ, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς σχέσεως τῶν ἐφ' ἡμῖν ἑκάστου, οἰκονομεῖσθαι, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ λέγοντες τὸ πᾶν, καὶ ἀεὶ ἄγεσθαι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἐπὶ τὸ βέλτιον, κ. τ. λ. Orig., *c. Cels.*, l. V, 21.

2 Igitur si et bonitas et ratio Dei invenitur circà libertatem arbitrii concessam homini, non oportet omissâ primâ definitione bonitatis atque rationis, quæ ante omnem tractatum constituenda est, post factis præjudicare, non ita Deum instituere debuisse, quia aliter quàm Deum deceret evasit ; sed dispecto, quia ita debuerit instituere, salvo eo quod dispectum est, cætera explorare. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. VI.

3. Exigere tamen à Deo debes et gravitatem summam et fidem præcipuam in omni institutione ejus. — Si enim semel homini permiserat arbitrii libertatem et potestatem et dignè permiserat, sicut ostendimus, utique fruendas eas ex ipsâ institutionis auctoritate permiserat..... Igitur consequens erat uti Deus secederet à libertate, semel concessâ homini ; id est contineret in semetipso et præscientiam et præpotentiam suam per quas intercessisse potuisset quominùs homo malè libertate suâ frui aggressus, in periculum laberetur. Si enim intercessisset, rescidisset arbitrii libertatem, quam ratione et bonitate permiserat. *Ibid.*, c. VI.

sance eussent empêché souverainement l'abus du libre arbitre, et par conséquent gêné l'exercice de la liberté humaine, en présence de la loi, quels reproches ne serait-on pas en droit de lui faire? On le taxerait de faiblesse, de légèreté, d'inconstance, de manque de prévoyance. S'il a donné le libre arbitre, pourquoi s'opposer ensuite à son action naturelle? Et s'il s'y oppose, pourquoi l'a-t-il donné? L'homme seul eût été coupable en violant la loi qui lui était imposée; mais le législateur n'eût pas dû la révoquer lui-même et renverser l'ordre qu'il venait d'établir [1].

III. Tout ce qu'on peut raisonnablement désirer pour sauvegarder sa bonté et sa sagesse, c'est qu'en créant l'homme libre et en lui donnant une loi, Dieu lui ait aussi donné les moyens de la pratiquer, de sorte que la créature ne puisse imputer qu'à elle-même l'abus de sa liberté, et qu'en permettant le mal, qu'il ne veut pas empêcher d'une manière absolue, Dieu le dirige à une fin digne de lui. Mais n'est-ce pas là ce qu'enseigne le Christianisme? « Non content d'avoir donné la vie à l'homme, dit Tertullien, il lui avait commandé de bien vivre, en se conformant à sa loi. Il l'avait constitué dans un état de vie, et l'homme s'est donné la mort. Et ce n'a été ni par faiblesse ni par ignorance. On ne saurait donc rien imputer à Dieu : ni le péché, il l'avait défendu, il l'a condamné, puni, effacé; ni la mort, Dieu en avait menacé l'homme pour qu'il s'en préservât. » En un mot, « jamais Dieu n'eût mis l'homme sous le joug de la loi s'il ne lui eût donné la force de le porter; jamais il n'eût menacé et puni le transgresseur de mort si la transgression eût pu être excusée. Et d'ailleurs, ce n'est pas le libre arbitre qui rend l'homme faible, mais le manque de liberté [2]. »

1. Deniquè, puta intercessisse, puta rescidisse illum arbitrii libertatem. ... nonne exclamaret Marcion? ô dominum futilem, instabilem, infidelem rescindentem quæ instituit! etc., *Ibid.*

2. Neque enim ad vivendum solummodò produxerat hominem, ut non ad rectè vivendum, in respectu scilicet Dei legisque ejus. Igitur vivere quidem illi ipse præstiterat, facto in animam vivam; rectè verò vivere demandârat, admonito in legis obsequium... Igitur, sicut Deus homini vitæ statum induxit,

C'est donc contrairement à la volonté de Dieu qui veut le bien, que la créature fait le mal[1]; mais en agissant ainsi contre la volonté de Dieu, elle ne se soustrait pas à sa providence. « Rien n'est en effet hostile à Dieu, rien ne résiste à son action, parce qu'il est tout-puissant. Les mauvaises passions, comme les maladies de quelques parties du corps, viennent d'un mauvais principe; mais elles sont dirigées vers une fin salutaire par la Providence universelle. Car c'est la grande œuvre de la Providence de ne pas permettre que le vice, qui vient d'une déviation volontaire de l'ordre, demeure inutile, ni qu'il ne puisse être mis dans l'ordre, ni qu'il soit partout et en tout nuisible. Et c'est le propre de la sagesse, de la vertu et de la puissance divine, non-seulement de faire le bien, mais aussi de conduire à une fin bonne et utile les desseins des méchants et de s'en servir dans l'intérêt général[2]. » Ainsi, Dieu qui ne fait pas le mal, qui le hait, le permet à cause du bien qui en arrive, et il s'en sert pour cette fin. Ainsi il s'est servi du crime de Judas pour sauver le monde; ainsi il s'est servi des persécutions qu'il ne voulait pas, mais qui n'ont pas eu lieu sans sa volonté, et des crimes des persécuteurs, pour en retirer un plus grand bien, c'est-à-dire la destruction du paganisme et la gloire des martyrs[3]. Il permet le mal tous les jours, afin que celui qui y tombe, dit Origène, apprenne à se connaître lui-même et le besoin qu'il a de Dieu. Sans cette expérience, la créature, naturellement amoureuse

ita homo sibi mortis statum attraxit. Et hoc non per infirmitatem, sicuti nec per ignorantiam, ne quid auctori imputaretur, etc. *Ibid.*, c. VIII.

1. Nostra est voluntas, cum malum volumus adversus Dei voluntatem, qui bonum vult. Tert. *Exhort. Cast.* c. II.

2 Τῷ Θεῷ δὲ οὐδὲν ἀντίκειται, οὐδ' ἐναντιοῦταί τι αὐτῷ, Κυρίῳ καὶ παντοκράτορι ὄντι. Ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν ἀποστατησάντων βουλαί τε καὶ ἐνέργειαι γίνονται μὲν ἐκ φαύλης διαθέσεως, καθάπερ καὶ αἱ νόσοι αἱ σωματικαί· κυβερνῶνται δέ, ὑπὸ τῆς καθόλου προνοίας ἐπὶ τέλος ὑγιεινόν, κἂν νοσοποιὸς ᾖ ἡ αἰτία. Μέγιστον γοῦν τῆς θείας προνοίας, τό μὴ ἐᾶσαι τὴν ἐξ ἀποστάσεως ἑκουσίου φυεῖσαν κακίαν ἄχρηστον καὶ ἀνωφελῆ μένειν, μηδὲ μὴν κατὰ πάντα βλαβερὰν αὐτὴν γενέσθαι· τῆς γὰρ θείας σοφίας καὶ ἀρετῆς καὶ δυνάμεως ἔργον ἐστίν, οὐ μόνον τὸ ἀγαθοποιεῖν..., ἀλλὰ κἀκεῖνο μάλιστα, τὸ διὰ κακῶν τῶν ἐπινοηθέντων πρός τινῶν, ἀγαθόν τι καὶ χρηστὸν τέλος ἀποτελεῖν, κ. τ. λ, Clem. Alex., *Strom*, l. I, n. XVII. V. et. l. VII, n. II.

3. Clem. Alex., *ibid.*, et l. IV, n. XI-XII.

d'elle-même, ne pourrait croire à sa faiblesse, à sa dépendance essentielle, et s'attribuerait le don de Dieu [1]. Enfin, disent tous les Pères ensemble, Dieu permet le mal par sa sagesse, il le souffre par sa patience, il le pardonne par sa miséricorde, il le met dans l'ordre par sa justice, il le dirige par sa providence, il ne lui permet pas de prévaloir contre le bien. « Car, après tout, les maux qui accompagnent les principales œuvres de Dieu, sont bien peu de chose si on les envisage dans leurs rapports avec le plan général de l'univers; et on peut les comparer, dit Origène qui nous fournit cette pensée, aux fragments grossiers qui tombent des mains des ouvriers, ou aux tas de poussière qu'on rencontre à côté des grands édifices [2]. »

IV. Mais il ne faut pas abuser de cette doctrine; et de ce que Dieu permet le mal et se sert des méchants pour des fins dignes de sa sagesse, il ne faut pas en inférer que le mal cesse d'être mal, parce qu'il peut devenir utile. « De peur que quelqu'un ne prenne de là occasion de s'autoriser dans ses désordres, nous observerons, dit encore Origène, que, quoique Dieu, sans blesser notre libre arbitre, fasse tourner au bien général les crimes et les péchés des particuliers, le pécheur n'en est pas moins coupable. Tout de même que lorsqu'un criminel est condamné à des travaux publics, il fait quelque chose d'utile; mais inspire-t-il pour cela moins d'horreur? Quel est l'homme sensé qui voudrait être utile à ce prix? Aussi, Paul, l'apôtre de Jésus, nous enseigne-t-il que les méchants, quoiqu'ils contribuent au bien général, n'en sont pas moins dignes de mépris, moins rejetés comme abominables; mais que les hommes vertueux sont bien autrement utiles au monde, et méritent d'être placés dans les premiers rangs. « *Dans une grande maison*, dit-il, *il*

1. Ὁ δὲ μὴ αἰσθανόμενος τῆς ἰδίας ἀσθενείας καὶ τῆς θείας χάριτος κἂν εὐεργετῆται μὴ ἑαυτοῦ πεπειραμένος, μηδὲ ἑαυτοῦ κατεγνωκώς· οἰήσεται ἴδιον εἶναι ἀνδραγάθημα το ἀπὸ τῆς οὐρανίου χάριτος αὐτῷ ἐπιχορηγηθέν, κ. τ. λ. Orig., *de Princ.*, l. III, c. I, n. 12.

2. Ἀλλὰ τοῖς προηγουμένοις αὐτοῦ ἔργοις ὀλίγα, ὡς πρὸς τὴν τῶν ὅλων διάταξιν τυγχάνοντα ἐπηκολούθησεν, κ. τ. λ. Orig., *c. Cels.*, l. VI, 55.

n'y a pas seulement des vases d'or et d'argent, mais de bois et d'argile : il y a des vases d'honneur, il y en a d'ignominie. Celui qui se sera conservé pur sera un vase saint, un vase d'honneur, utile au Seigneur et propre à toute sorte de bonnes œuvres » (II Tim., c. II, 20, 21.) [1].

CHAPITRE XVIII.

Du mal physique. — Comment il se concilie avec la bonté de Dieu. — Le mal physique ou de châtiment, mal par rapport à la créature qui le souffre, bien par rapport à la justice de Dieu qui l'inflige. — Le châtiment utile à celui auquel il est infligé, et aux autres hommes. — Dieu ne punit pas par haine. Sa bonté précède le châtiment. Elle lui dicte les menaces. Elle invite le pécheur au repentir. Ceux qui se perdent, se damnent eux-mêmes. — Absurdité qu'il y a à prétendre pénétrer les secrets de Dieu, et à juger avec nos faibles lumières ses jugements.

I. Nous disions, dans un des chapitres précédents, que les Pères de l'Église distinguaient deux sortes de maux : le mal moral et le mal physique, ou les maux qui sont des crimes et les maux qui en sont le châtiment. Les maux-crimes, le libre arbitre en est le principe : ils ne peuvent être imputés qu'à la créature ; Dieu ne les empêche pas, il les dirige, mais il y est entièrement étranger. Quant aux maux-peines, aux châtiments, en ce qu'ils ont de positif, non-seulement Dieu ne les empêche pas, mais il en est l'auteur [2]. La justice et la bonté de Dieu, agissant différemment par rapport à ces deux sortes de maux, doivent être défendues d'une manière différente. Les Pères l'ont compris. Et après avoir justifié les attributs divins dans la permission du mal moral, de la manière que nous avons vue, voici comment ils concilient

1 Καὶ ὁ ἀπόστολος... διδάσκων ἡμᾶς, συνοίσειν μὲν τῇ χρείᾳ τῇ τοῦ παντός, καὶ τοὺς φαυλοτάτους, παρ' ἑαυτοὺς δὲ ἔσεσθαι ἐν τοῖς ἀπευκτοῖς· χρησιμωτάτους δὲ ἔσεσθαι καὶ τοὺς σπουδαιοτάτους τῷ παντί, παρ' ἑαυτῶν αἰτίαν ἐν καλλίστῃ χώρᾳ ταχθησομένους, κ. τ. λ. Orig., *C. Cels.*, l. IV, n. 70.

2. Nos autem adhibitâ distinctione utriusque formæ, separatis malis delicti et malis supplicii, malis culpæ et malis pœnæ, suum cuique parti definimus auctorem, malorum quidem peccati et culpæ Diabolum, malorum verò supplicii et pœnæ, Deum creatorem. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XIV.

les maux-peines, ou le châtiment du péché, avec la sagesse et avec la bonté de Dieu.

Premièrement, ils soutiennent que le mal de la peine ou le châtiment du péché n'est pas proprement un mal, soit qu'on le considère par rapport à Dieu qui l'inflige, ou par rapport à ceux qui en souffrent, à cause de l'utilité qui souvent leur en revient, ou enfin par rapport à l'ensemble des créatures intelligentes, et au bien général.

Les maux-crimes, disent-ils, sont le fruit de l'iniquité; les maux-peines sont des actes de la justice de Dieu, qui punit des maux criminels par des maux justes. Dieu se dit l'auteur de ces maux qui conviennent à un juste juge. Ce sont, à la vérité, des maux par rapport à ceux qui les souffrent; mais ce sont, en eux-mêmes, et à parler exactement, des biens; parce qu'ils sont justes, qu'ils protégent la vertu, qu'ils châtient le vice, et, sous ce rapport, ils sont dignes de Dieu[1]. Si on le nie, qu'on prouve que ces maux sont injustes; car s'ils sont le fruit de la justice, ils ne sauraient être mauvais, ils sont des biens. Mais s'ils sont des biens, il ne peut être contraire à la bonté de Dieu de les infliger[2]. De plus, n'est-ce pas un bien que chaque chose soit mise à la place qui lui convient? Or, que fait Dieu, lorsqu'il récompense la vertu ou qu'il punit le crime? Il donne à chacun ce qui lui convient, il met chaque chose à sa place[3]. Vainement dit-on que Dieu, par le châtiment, nuit au coupable, et que celui qui nuit n'est pas bon.

1. Illa pars malitiæ deputetur, ista justitiæ; mala condentis judicia adversùs mala delicti. De his ergò creator profitetur malis quæ congruunt judici : quæ quidem illis mala sunt quibus rependuntur; cæterum suo nomine bona quia justa et justorum defensoria, et delictorum inimica, atque in hoc ordine, Deo digna. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XIV.

2. Aut proba ea injusta, ut probes malitiæ deputanda, id est injustitiæ mala, quia si justitiæ erunt, jam mala non erunt, sed bona, malis tantummodò mala, quibus etiam directo bona pro malis damnantur. *Ibid.*

3. Deus autem omnia præscius utrisque aptas præparavit habitationes, iis quidem qui inquirunt lumen incorruptibilitatis et ad id recurrunt, benignè donans hoc quod concupiscunt lumen, aliis verò id contemnentibus... congruentes... præparavit tenebras, et his qui fugiunt ei esse subjecti, convenientem subdidit pœnam. S. Iren., l. IV, c. XXXIV, n. 4. Quemadmodùm et unus judex utrosque in aptum mittens locum. *Ibid.*, c. XL, n. 2.

C'est une grande erreur de flétrir comme mauvaise la justice, soit divine, soit humaine, parce qu'elle punit les coupables. Car alors il faut accuser les lois qui ont attaché aux crimes des peines, il faut regarder comme criminels les juges qui condamnent les scélérats. Mais si la loi est juste lorsqu'elle inflige au méchant ce qu'il mérite, si le juge est bon et intègre lorsqu'il venge le crime, Dieu donc, en nuisant aux méchants, n'est pas coupable, et il ne cesse pas d'être bon. Celui-là est coupable qui punit les innocents ou qui, en pardonnant imprudemment aux coupables, nuit au plus grand nombre [1]. En un mot, nier que le châtiment de Dieu soit un bien, c'est nier la justice de Dieu, c'est nier que le crime mérite un châtiment. Mais si l'on reconnaît que les jugements de Dieu sont justes, la sévérité même de Dieu est louable, et les actes de cette sévérité sont justifiés. Le châtiment est, en effet, le fruit de la sévérité, comme la sévérité est la suite de la justice. Et, de même qu'on ne condamne pas les instruments dont un chirurgien se sert pour couper ou pour brûler, et sans lesquels il ne pourrait exercer son art, mais qu'on le condamne lui-même s'il en use mal à propos et sans raison, ainsi des châtiments de la justice de Dieu [2].

II. Cette comparaison est commune dans l'antiquité [3] ; et quelques anciens docteurs, surtout les Alexandrins, s'en ser-

1. Non exiguo falluntur errore qui censuram sive humanam sive divinam acerbitatis et malitiæ nomine infamant, putantes nocentem dici oportere qui nocentes afficit pœnâ. Quod si est, nocentes igitur leges habemus quæ peccantibus supplicia sanxerunt; nocentes judices qui scelere convictos pœnâ capitis afficiunt. Quod si et lex justa est quæ et nocenti tribuit quod meretur, et judex integer ac bonus dicitur, cùm malè facta vindicat (bonorum enim salutem custodit qui malos punit), ergò et Deus cùm malis obest, nocens non est; ipse autem est nocens qui aut innocenti nocet, aut nocenti parcit, ut pluribus noceat. Lact., *de Ir. D.*, c. XVII.

2. Bona igitur et severitas, quia justa, si bonus judex, id est justus. Item cætera bona per quæ opus bonum currit bonæ severitatis, sive ira, sive æmulatio, sive sævitia. Debita enim omnia hæc sunt severitati, sicut severitas bonum est justitiæ... atque ita non poterunt judici exprobari..., etc. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XVI.

3. Ἔστι δὲ οἱονεὶ χειρουργία τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ὁ ἔλεγχος. Clem. Alex., *Pæd.*, l. I, c. VIII, p. 136. V. et. *Pæd.*, c. IX, et, *Strom.*, l. IV, c. XXIV, etc. Orig. *in Matth.*, t. XV, 11. Opp., l. III, p. 666.

vent pour justifier la bonté de Dieu, par la considération de l'utilité que retire du châtiment celui-là même auquel il a été infligé. Sous cet aspect, le châtiment ne leur paraît pas un mal proprement dit, même pour celui qui en souffre. On dit communément, observent-ils, que les pères, les mères, les maîtres font du mal à leurs enfants et à leurs disciples, quand ils les châtient pour les corriger, et les médecins aux malades, quand ils emploient le fer et le feu pour leur guérison ; mais nous ne les blâmons point pour cela : il n'est pas plus étonnant que Dieu se serve des maux sensibles pour guérir ceux qui ont besoin de ces sortes de remèdes [1]. La crainte du châtiment détourne l'homme du vice ; le châtiment sert aussi à l'en détacher et à le purifier. Bien des passions sont guéries par les châtiments [2]. La vigne, si elle n'est taillée, devient stérile. Ainsi de l'homme. Le Verbe, qui sert de glaive, le purifie en le débarrassant des rejetons inutiles et luxuriants, et il force ses appétits naturels à se contenir et à porter du fruit [3]. Origène insiste tellement sur ce point de vue, qu'il semble parfois méconnaître tous les autres, ou les absorber en celui-là. Cependant, il admet en d'autres endroits, et à la suite de son maître, que le châtiment n'est pas bon, et qu'il n'est pas infligé seulement parce qu'il est utile à celui qui en souffre, mais qu'il l'est aussi pour contenir ceux qui en sont les témoins dans le devoir, ou les y ramener s'ils s'en sont écartés [4]. Il cite à ce sujet, dans un de ses ouvrages les plus authentiques et les plus beaux

1. Ὥσπερ γάρ, εἰ καταχρηστικῶς ἀκουόντων ἡμῶν κακά, τοὺς προσαγομένους πόνους τοῖς παιδευομένοις ὑπὸ πατέρων, καὶ διδασκάλων, καὶ παιδαγωγῶν, ἢ ὑπὸ ἰατρῶν τοῖς θεραπείας ἕνεκεν τεμνομένοις ἢ καυτηριαζομένοις, λέγομεν τὸν πατέρα κακοποιεῖν τοῖς υἱοῖς, ἢ τοὺς παιδαγωγούς, ἢ τοὺς διδασκάλους, ἢ τοὺς ἰατρούς· οὐδὲν ἂν κατηγοροῖντο οι τύπτοντες ἢ οἱ τέμνοντες· οὕτως εἰ ὁ Θεὸς λέγεται τὰ τοιάδε ἐπάγειν, ἐπιστροφῆς καὶ θεραπείας ἕνεκεν τῶν δεομένων τοιούτων πόνων, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ὁ λόγος ἔχοι. Orig. *c. Cels*, l. VI, n. 56.

2. Θεραπεύεται δὲ πολλὰ τῶν παθῶν τιμωρία. Cl. Alex., *Pæd.*, l. I, c. VIII.

3. Καθυλομανεῖ γάρ, μὴ κλαδευομένη ἡ ἄμπελος· οὕτως δὲ καὶ ὁ ἄνθρωπος, κ. τ. λ. *Ibid.*

4. V. Clem. Alex., *Strom.*, l. IV, n. XXIV, p. 634. Orig. *in Jer.* Hom. XII, n. 5.

qui nous aient été conservés, l'exemple du juge qui, pour l'utilité commune, ne pardonne pas à certains coupables ; celui du médecin qui ne craint pas de couper un membre pour sauver le corps [1]. « Il en est ainsi de Dieu. S'il pardonnait à tous les coupables ; si, par miséricorde, il se refusait à punir, quelle licence ne s'ensuivrait pas ? quel est le méchant parmi ceux que les supplices effrayent et retiennent, qui ne se précipiterait pas dans toutes sortes de crimes, étant assuré de l'impunité [2] ? » Puis, s'élevant à une pensée plus générale : « Dieu, dit-il, ne gouverne pas un seul homme, mais l'uni« vers ; et, s'il considère ce qui est utile à chacun, il consi« dère plus encore ce qui doit procurer le bien du monde « entier. Il pourvoit à ce qui est utile à chacun, mais de « telle sorte que l'ensemble n'en souffre pas [3]. » Belle pensée qui nous montre une des différences essentielles qui existent entre la bonté divine et la bonté humaine, et qui est bien propre à nous faire entendre, d'un côté, que le don de la liberté ne cesse pas d'être un bien, parce que les hommes en abusent ; de l'autre, que le malheur final que plusieurs se procurent par leur faute n'est pas un mal dans l'ensemble du plan de la Providence. Origène semble l'avoir compris en cet endroit [4]. Mais il ne pouvait se fixer à cette pensée ; et ordinairement, il ne savait comment concilier avec la bonté de Dieu des châtiments qui ne seraient pas définitivement utiles aux coupables. De là ses hésitations et ses égarements sur le

1. Ἐὰν δὲ λάβω παράδειγμα τὸ ἐπὶ καλῷ τῷ κοινῷ οὐκ οἰκτειροῦντα κριτήν, δυνήσομαι ἀπὸ τοῦ παραδείγματος πεῖσαι, ὅτι, πολλῶν φειδόμενος, οὐ φείδεται ἑνὸς ὁ Θεός· κ. τ. λ. Orig. *Ibid.*

2. Οὕτως ὁ Θεὸς ἐὰν φείσηται τοῦ ἁμαρτωλοῦ, καὶ ἐλεήσῃ αὐτόν, καὶ οἰκτειρήσῃ ὡς μὴ κολάσαι αὐτόν· τίς οὖν ἐπιτριβήσεται τῶν φαύλων, καὶ διὰ τοὺς φόβους τῶν κολαστηρίων παυόμενος τῶν ἁμαρτημάτων οὐκ ἐπιτριβήσεται, οὐ χείρων ἔσται ; Orig., *ibid.*

3. Οὕτως ὁ Θεὸς οὐχ ἕνα ἄνθρωπον οἰκονομεῖ, ἀλλ' ὅλον τὸν κόσμον οἰκονομεῖ, τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, τὰ ἐν τῇ γῇ πανταχοῦ διοικεῖ· σκοπεῖ οὖν τί συμφέρει ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καὶ πᾶσι τοῖς οὖσι, κατὰ τὸ δυνατόν· σκοπεῖ καὶ τὸ συμφέρον τῷ ἑνί, οὐ μέντοι ἵνα γένηται ἐπιζήμια τοῦ κόσμου τὸ τοῦ ἑνὸς συμφέρον. *Id.*, *ibid.*, Opp. t. III, p. 197, 198.

4. Διὰ τοῦτο καὶ πῦρ αἰώνιον ἡτοιμάσθη· κ. τ. λ. *Ibid.*

dogme de l'éternité des peines. Nous aurons à en parler longuement dans notre troisième partie.

III. Les autres docteurs, qui s'en tenaient, sur ce sujet, à la lettre de l'Écriture et à la tradition publique de l'Église, croyaient, en second lieu, justifier suffisamment la bonté divine, même relativement au mal final, en enseignant : que Dieu ne punit pas par haine, ainsi que se le figuraient les Marcionites, mais par justice; qu'il n'inflige pas le supplice par colère, mais qu'il envisage ce qui est juste en soi, et qu'il punit, parce qu'il n'est pas bon qu'à cause de nous la justice ne soit pas respectée; et qu'en punissant, il ne le fait pas arbitrairement, mais conformément aux règles de cette justice elle-même [1]. D'ailleurs, on voit bien que c'est à regret qu'il punit le pécheur; et il n'épargne rien pour lui faire éviter le malheur final. Sa bonté précède toujours le châtiment, qui n'est que la juste peine de cette bonté méprisée [2]. Elle dicte les réprimandes et les menaces; car les réprimandes et les menaces indiquent bien clairement qu'il ne veut pas punir [3]. Elle offre à l'homme le pardon, quoique cette miséricorde ne lui soit point due, et qu'il ne doive lui en revenir rien à elle-même. Elle gémit sur le sort même de ceux qui apostasient [4]. Enfin, le pécheur qui meurt dans son crime est justement privé du bien qui lui était offert, et qu'il n'a pas

1. Οὐχ ἄρα διὰ μῖσος ὁ Κύριος τοῖς ἀνθρώποις λοιδορεῖται· κ. τ. λ. Cl. Alex., *Pæd.*, l. I, c. VIII, p. 137. Τὴν κόλασιν ὁ Θεὸς οὐχ ὑπὸ ὀργῆς ἐπιφέρει, ἀλλα τὸ δίκαιον σκοπεῖ. *Ibid.*, p. 139. Ὡς οὐ συμφέρει παραλειφθῆναι τὸ δίκαιον δι' ἡμᾶς. *Ibid.* — Δικαιοσύνης δόγμασιν ἀπαράλλακτον κρίνοντι τῷ Θεῷ. S. Meth., *apud Epiph. Hær.* LXIV, n. XXIX.

2. Salvat enim quos debet salvare et judicat dignos judicio : neque justum immite ostenditur, præeunte scilicet et præcedente bonitate. S. Iren., l. III, c. XXV, 3.

3. Indulgens est enim, etiam tum cùm minatur : dùm per hæc homines ad recta revocantur : nam quibus ad honestam vitam deest ratio, metus est necessarius, ut qui rationem reliquerunt, vel terrore moveantur. Nov. *de Trin.*, c. V. Ὁ δὲ ἀπειλῶν δῆλός ἐστι μηδὲν ἐθέλων πρᾶξαι κακόν, μηδὲ ἅπερ ἀπειλεῖ, ἐπιτελέσαι. C'est un bel art d'effrayer, afin qu'on ne pèche pas, ἀγαθὴ δὲ αὕτη ἡ τέχνη, ἐκφοβεῖν ἵνα μὴ ἁμάρτωμεν. Cl. Alex., *Pæd.*, c. VIII, p. 138, 139.

4. Clem. Alex., *Strom.*, l. II, n. XVI, p. 467, 468. Quàm bonus Deus, qui etiam eos qui se negaverunt deflet. Orig. *in Ezech.* Hom. XIII, n. 2.

voulu [1] ; il choisit volontairement le supplice, en s'obstinant volontairement dans le péché [2] ; et s'il se perd, il ne peut imputer son malheur, comme sa faute, qu'à lui-même [3].

IV. Malgré la solidité de ces considérations, dont le développement ne serait pas ici à sa place, les Pères de l'Église ne se dissimulaient pas ce qu'elles ont de pénible pour l'esprit humain, et ils comprenaient que notre âme, effarouchée en quelque sorte par une vérité si terrible, ne pouvait être contenue que par l'autorité de la parole divine. Aussi, en appellent-ils sans cesse à cette autorité. Et, si la raison humaine se révolte, ils disent qu'il faut réserver quelque chose à Dieu, et ne pas prétendre pénétrer les secrets de sa sagesse [4]. Si elle récrimine et censure les jugements divins, ils lui rappellent que le devoir de l'homme est d'adorer Dieu, et non de le juger ; de mériter son amour et d'apaiser sa sévérité, plutôt que d'examiner ses œuvres [5] ; que c'est en prévoyant ces oppositions des cœurs hérétiques qu'Isaïe disait : *Qui a connu les pensées du Seigneur? qui a été son conseiller?* et que saint Paul s'écriait : *O profondeur des richesses de la sagesse*

1. Constitue igitur injustè hominem divinæ legis voluntarium contemptorem, id retulisse quo voluit caruisse. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. XIV.

2. Ille enim misit qui vocarent ad nuptias, qui autem non obedierunt ei semetipsos privaverunt à regiâ cœnâ — cùm autem apud Deum omnia sint bona, qui ex suâ sententiâ fugiunt Deum, semetipsos ab omnibus fraudant bonis : fraudati autem ab omnibus erga Deum bonis, consequenter in Dei justum judicium incident. Qui enim fugiunt requiem, justè in pœnâ conversabuntur ; et qui fugerunt lumen justè inhabitabunt tenebras. Quemadmodùm autem in hoc temporali lumine qui fugiunt illud ipsos se tenebris mancipant, ita ut ipsi sibi causa fiant quòd destituuntur à lumine, et inhabitant tenebras, et non lumen causa est eis hujusmodi conversationis, quemadmodùm prædiximus : sic æternum Dei qui fugiunt lumen quod continet in se omnia bona, ipsi sibi causa sunt ut æternas inhabitent tenebras, destituti omnibus bonis, sibimet ipsis causa hujusmodi habitationis facti. S. Iren., l. IV, c. XXXIX, n. 3, 4. V. et. l. V, c. XXVII, 2.

3. Si autem utrorumque eorum (boni et mali) cognitionem, et duplices sensus cognitionis quis defugiat, latenter semetipsum occidit hominem. S. Ir., l. IV, c. XXXIX, 1. —Eo struentes liberam hominis potestatem arbitrii sui, ut quod ei evenit, non Deo sed ipsi debeat exprobrari, etc. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. VI.

4. S. Iren., l. II, c. XXVIII, 2, et passim. V. sup. ch. V.

5. Deum verum... adorandum potius quàm judicandum ; et demerendum magis quàm retractandum, vel quàm timendum ob severitatem. Tert., *Adv. Marc.*, l. II, c. I.

et de la science de Dieu ! comme ses jugements sont incompréhensibles ! que personne n'est plus insensé et plus téméraire que ces censeurs de la Divinité qui osent dire : Dieu ne devait pas faire ainsi, mais bien plutôt ainsi ; comme si l'homme pouvait voir dans les conseils divins que l'esprit de Dieu seul connait. Insensés qui, n'ayant que l'esprit du monde, et ne connaissant pas la sagesse de Dieu, se croient plus sages que Dieu même ; car, comme la sagesse du monde est une folie devant Dieu, *la sagesse de Dieu paraît folie aux yeux des hommes. Mais nous, nous savons que la folie de Dieu est plus sage que toute la sagesse des hommes ; que la faiblesse de Dieu est plus forte que toute la force des hommes.* Dieu n'est jamais si grand, n'est jamais si bon, que lorsqu'il le leur paraît moins ! Après tout, cette conduite ne doit pas nous tant étonner : « Adam, sorti à peine des mains de Dieu, méconnut la sagesse de son créateur, en ce que, par son orgueil, il transgressa la loi divine. Héritiers de son esprit, nous avons bien renchéri sur lui. Jamais il ne blasphéma son Dieu ; jamais il ne critiqua ses œuvres. Il confessait qu'il avait été séduit ; il montrait la séductrice. Il ne disait pas à son Créateur : C'est avec peu de sagesse que vous m'avez fait. Adam n'était qu'un novice en impiété [1]. »

A ce style vif, énergique, à ces raisons qui se pressent les unes les autres, à cette fusion si remarquable, des paroles de l'Écriture, on reconnait Tertullien. C'est ainsi qu'il confondait les marcionites. Nous avons vu que les autres Pères te-

1. Esaïas jam tùm apostolus, prospiciens hæretica corda : *Quis*, inquit, *cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius illi fuit* (xv, 13), cui apostolus condicet : *O profundum divitiarum et sophiæ Dei, ut investigabilia judicia ejus*, utique Dei judicis, et *investigabiles viæ ejus !* utique intellectûs et scientiæ quas ei nemo monstravit nisi fortè isti censores Divinitatis : sic non debuit Deus ; et sic magis debuit : quasi cognoscat aliquis quæ sint in Deo, nisi spiritus Dei. Mundi autem habentes spiritum, non agnoscentes in sapientiâ Dei, per sapientiam Deum, consultiores sibimet videntur Deo... Quòd si à primordio homo... stultitiam existimavit Dei legem ut quam observare neglexit... quid mirum si redhibitus materiæ suæ... usurpatum ex illâ spiritum mundi universo generi suo tradidit ?— Nisi quod Adam nunquàm figulo suo dixit : non prudenter definxisti me ; confessus est seductionem, non occultavit seductricem, rudis admodùm hæreticus fuit. *Id.*, *ib.*, c. II.

naient le même langage [1] et faisaient les mêmes raisonnements : raisonnements si solides, qu'on n'a qu'à les reproduire pour confondre ceux qui s'obstineraient encore à regarder la doctrine de l'Église sur le mal comme incompatible avec la justice, la sagesse et la bonté de Dieu.

1. V. sup. ch. v.

LIVRE TROISIÈME.

De l'unité de Dieu.

CHAPITRE I.

L'unité de la nature divine, méconnue ou altérée dans l'antiquité, même par des hommes qui se disaient chrétiens. — Division de ce livre.

I. Lorsqu'on consulte avec une attention religieuse les idées naturelles que nous avons de la Divinité, rien ne paraît plus évident que la vérité exprimée par cette parole de Moïse : « *Écoute, Israël, le Seigneur ton Dieu est un Dieu unique* (Deut. VI); » et l'on ne comprend pas que l'unité de la nature divine ait pu jamais être ignorée et combattue dans le sein de l'humanité. Mais quand, à côté de cette idée de Dieu, on considère le monde, ou cette nature multiple qui nous enveloppe de toutes parts, qu'on y voit le mal mêlé au bien, sans qu'on puisse pénétrer les raisons de ce mélange, on sent surgir en soi-même comme des instincts de panthéisme ou de dualisme, et on commence à concevoir comment, d'une part, la grossièreté naturelle, les préjugés d'éducation, les passions, et puis de l'autre, la hardiesse de la raison, la manie des systèmes, ont pu altérer l'idée de l'unité divine, comme elles ont altéré celles de la simplicité, de la toute-puissance, de l'immutabilité, de la sainteté et de la justice infinie.

D'ailleurs, l'expérience de l'humanité et l'histoire des sectes religieuses et philosophiques ne sont-elles pas là pour nous convaincre ? Quelque opinion favorable qu'on veuille se faire des croyances religieuses des peuples païens, peut-on nier de bonne foi que la Divinité y ait été mêlée souvent avec la nature, qu'elle ait été partagée comme ses forces ou ses prin-

cipaux éléments, brisée, localisée en mille manières? Sans parler du panthéisme ou du dualisme des anciens peuples, peut-on nier qu'il se soit rencontré, dans les trois premiers siècles de notre ère, des sectes qui tenaient à s'appeler chrétiennes, et qui relevaient certainement plus des philosophies de l'Inde et de la Perse, que du christianisme? Or les gnostiques panthéistes, qui admettaient que la Divinité était un principe d'émanations *syzygiques*, ou qu'elle en était l'ensemble, le *plérome*, et qui bien au-dessous de ce *plérome* reconnaissaient un Démiurge qu'ils appelaient Dieu aussi, n'altéraient-ils pas profondément l'unité divine? On ne saurait nier non plus que les marcionites, qui distinguaient deux dieux éternels, naturellement indépendants l'un de l'autre, ou même trois, que les manichéens, qui, plus hardis encore, admettaient que l'un de ces dieux était essentiellement bon et bienfaisant, l'autre essentiellement méchant et mauvais, ne combattissent directement l'idée naturelle de cette vérité.

Ce sont là des négations grossières du dogme sacré de l'unité de la nature divine, et qui tenaient à des origines étrangères au christianisme. Il y en eut d'autres qui paraissent avoir pris leur source dans une de nos doctrines mal comprise; et des chrétiens se sont rencontrés qui, par respect pour le dogme de la divinité et de l'égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ont cru que c'était suffisamment sauvegarder l'unité de la nature divine, que de la réduire à une unité spécifique partagée en trois individualités, non-seulement distinctes, mais séparées. Cette erreur a été attribuée par Théodoret à des hérétiques qu'il appelle Pérates [1], par saint Augustin aux Manichéens [2] en ce qui concerne le Dieu bon, et elle a été certainement professée à Alexandrie au troisième

1. Τὸ μὲν πρῶτον ἀγέννητον λέγουσι, καὶ ὀνομάζουσι τρεῖς θεούς, τρεῖς λόγους, τρεῖς νοῦς, κ. τ. λ. Theod., *Hæret. fab.*, l. I, c. XVII.

2. Patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat; Filium verò... in sole... nec non et Spiritûs sancti qui est majestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur. Faust. Man., *apud Aug.*, l. XX. *Cont. F. Man.*, c. II. V. et. l. *Cont. Epist. fundam.* c. VII.

siècle par des hommes qui, par horreur pour l'impiété de Sabellius, distinguèrent en Dieu trois hypostases entièrement séparées, et devinrent ainsi les plus célèbres précurseurs des trithéistes des siècles suivants [1].

II. Expliquer successivement comment l'Église primitive, au-dessus, en dehors et à l'encontre de ces erreurs, a d'abord publiquement professé, en second lieu a solidement établi ou défendu, enfin, a purement conçu et exprimé en un langage toujours exact et sous des formes consacrées, l'idée véritable de l'unité divine, c'est la triple tâche que nous nous imposons dans ce livre. Si elle n'est pas bien difficile, nous nous efforcerons du moins de la remplir avec exactitude et de manière à préparer la solution des plus grandes difficultés qui se rencontrent dans l'histoire dogmatique des trois premiers siècles.

—

CHAPITRE II.

De l'unité de Dieu. — Profession explicite de ce dogme. — Enseigné dans tous les symboles. — Regarde comme le but des révélations divines. — Expliqué et défendu par tous les docteurs. — Consacré par le sang des martyrs.

I. Et pour parler d'abord de sa profession publique, qui ignore, ou qui peut contester que le dogme de l'unité divine a été constamment professé dans l'Église primitive et regardé comme une partie essentielle de sa croyance? Mis à la tête de tous les symboles, où chaque fidèle disait toujours comme nous le disons aujourd'hui avant toutes choses : *Je crois en Dieu le Père tout-puissant*, ou *Je crois en un seul Dieu* [2], il ne pouvait être ignoré d'aucun des membres de la

1. Dion. Rom. ap. S. Athan. *de Decr. Syn. Nic.*, n. 26.

2. Species eorum quæ per prædicationem apostolicam manifestè traduntur istæ sunt : « Primò quòd unus Deus est. » Orig. *de Princ. præf.* — Regula fidei una omninò est... credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem. Tert., *de Vel. Virg.*, c. I, V, et, *de Præscript.*, *Adv. Hær.*, c. XIII. *Adv. Prax.*, c. II. — S. Iren., *Adv. Hær.*, l. I. — Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα. Symb.

communion orthodoxe. C'était le premier dogme qu'il fallait croire, c'était le premier qu'il fallait explicitement professer pour être admis au baptême [1] ; et hors certains gnostiques, même dans les sectes séparées et les plus tolérantes, il n'était personne qui ne le regardât comme une vérité dont la croyance était nécessaire pour être sauvé [2].

II. L'importance de cette foi était même si grande, aux yeux des plus anciens docteurs de l'Église, qu'ils disaient unanimement que c'est à la révélation ou à la conservation de cette doctrine dans le monde que se rapportaient l'institution du sacerdoce aaronique, l'établissement de la loi, la mission des prophètes, en un mot l'ensemble de l'économie hébraïque [3] ; et aussi que le caractère propre de la prédication évangélique dans l'univers a été d'arracher les hommes à leurs vieilles erreurs, de leur faire abandonner la foule de leurs dieux et de leur apprendre à confesser un seul Dieu créateur de toutes choses [4]. Si ces assertions des Pères avaient besoin d'être confirmées, il nous serait facile de faire voir en détail qu'elles ne sont que le résumé de la doctrine des saintes Écritures. Qui peut douter qu'une des fins principales que Dieu s'est proposées en retirant le peuple juif de l'Égypte ait été de le convaincre de l'unité de sa nature? Moïse re-

Eccl. Jer. apud Cyr. *Catech.* VI. — Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν. Symb. Eccl. Cæsar. apud Socr. *Hist.*, l. I, c. VIII, etc.

1. Συντάσσομαι τῷ Χριστῷ καὶ πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ἕνα Θεόν, κ. τ. λ. *Const. Apost.*, l. VI, c. XLI. — Primùm omnium crede quòd unus est Deus qui omnia creavit et consummavit. Hermas, l. II, *Mand.* I. — Δι' ὧν (προφήτων) δυνατὸν μανθάνειν ὑμᾶς ἕνα καὶ μόνον εἶναι Θεόν, ὁ πρῶτόν ἐστι τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας γνώρισμα... S. Just. *ad G. Coh.*, n. 36.

2. Ἡ δὲ εἰς αὐτὸν ἀσέβειά ἐστιν· τὸ ἐν τῷ τῆς θεοσεβείας λόγῳ ὄντα τελευτᾷν, λέγοντα ἄλλον εἶναι Θεόν, ἢ ὡς κρείττονα, ἢ ὡς ἥττονα, ἢ ὁπώποτε λέγοντα παρὰ τὸν ὄντως ὄντα. — Ἄξιος οὖν τῆς ἀποβολῆς πᾶς κατὰ τοῦ Θεοῦ μοναρχίας αὐτὸ μόνον κἂν ἀκοῦσαί τι τοιοῦτον θελήσας. *Hom. Clem.* III, n. VII, IX.

3. Οὕτω ἐποίησεν (Μωϋσῆς) εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου Θεοῦ... S. Clem. pap., *Ep.* I, *ad Cor.*, n. XLIII. Ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς Θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. S. Ignat., *Epist. ad Magnes.*, n. VIII.

4. Πάσης μὲν δαιμονικῆς κατέπτυον πολυθείας· ἕνα δὲ μόνον εἶναι Θεὸν ὡμολόγουν τὸν τῶν συμπάντων δημιουργόν. Eus., *Hist. eccles.*, l. II, c. III. V. et. S. Clem. Pap., *Ep.* II, *ad Cor.* n. 2, 3, etc.

vient sans cesse sur cette pensée (Deut. c. IV, ỳ, 32, 33, 34, 35). N'est-il pas également évident que les vues de Dieu ne se bornaient pas au peuple juif et que, dans les diverses dispensations providentielles dont ce peuple a été l'objet, Dieu a toujours voulu le donner au monde, comme le témoin de cette vérité? Si de grands miracles ont été opérés lors de sa sortie d'Égypte, ce n'est pas seulement pour établir les Israélites dans la foi de l'unité divine, c'est aussi pour en convaincre les Égyptiens et les autres peuples de la Syrie et de la Palestine[1]. Si plus tard, par le prophète Isaïe, Dieu appelle Cyrus par son nom, deux cents ans avant sa naissance, c'est afin, dit-il lui-même, que ce prince sache qu'*il est le Seigneur, et que ceux qui sont à l'Orient et à l'Occident sachent qu'il n'y a pas de dieu hors lui* (Is., chap. XLV, 3, 6). S'il disperse les tribus d'Israël et la tribu de Juda parmi les nations, s'il les mêle à tous les grands peuples de l'antiquité, c'est afin que ceux-ci apprennent que *Dieu est le maître de toutes choses et le seul Très-Haut* (Ps. LXXXII, 19; Tob., c. XIII, 4; Eccli., c. XXXVI, 2). Pour tous ces motifs, il avait bien le droit de leur dire : *Vous m'êtes témoins qu'il n'y a pas d'autre Dieu que moi* (Is. XLIV, 8). Mais ce qu'il y a de plus évident dans les oracles prophétiques, c'est que la fin de l'avénement du Messie devait être de répandre la connaissance et le culte du Dieu unique dans tout l'univers. Ici les passages sont si nombreux et si connus, qu'il est inutile de les rapporter. Et pour peu qu'on ait jeté les yeux sur le Nouveau Testament, on doit voir si Jésus-Christ et ses disciples, si saint Pierre, si saint Paul, si saint Jean ont été fidèles à remplir cette mission, et s'ils ont proposé aux adorations du monde un autre dieu que le Dieu connu dans la Judée, celui qui a fait le ciel et la terre.

III. Par suite du même dessein et conformément aux mêmes vues de la providence divine, il n'est pas de dogme qui ait été plus souvent enseigné, expliqué ou défendu dans l'Église

1. Multiplicabo signa et ostenta mea in terrâ Ægypti... ut sciant Ægyptii quia ego sum Dominus. *Exod.*, c. VII. — V. et. c. IX, 16. c. XVIII, 11. — *Num.*, c. XXIII, 21, 22. — *Deut.* XXXII, 30, 43. — *Judith.*, c. V, etc.

primitive. Dans leurs discours et leurs traités adressés aux fidèles, dans leurs apologies aux païens, dans leurs ouvrages contre les juifs, dans leurs livres polémiques contre les hérétiques, soit que ces sectaires niassent ou altérassent l'unité divine comme le faisaient les gnostiques, soit que, la reconnaissant, ils s'en prévalussent, les anciens docteurs exposaient, justifiaient, expliquaient sans cesse ce dogme sacré [1]. Il faudrait transcrire des ouvrages entiers pour donner une idée complète de leurs enseignements à cet égard; mais cela n'est pas nécessaire ici. On trouvera, dans les divers chapitres de ce livre, des fragments assez considérables de ces ouvrages pour être suffisamment éclairé sur un fait qui n'est pas contesté. Et alors même que nous n'en aurions pas d'autres preuves que les témoignages éclatants que lui ont rendus les martyrs devant leurs juges et devant le peuple qui était présent à leurs interrogatoires et à leurs supplices, le moindre doute ne saurait subsister sur ce point de la doctrine chrétienne.

IV. Dieu a voulu en effet que cette vérité fût spécialement consacrée et comme directement scellée par le sang des martyrs! On n'ignore pas que c'est ordinairement parce qu'ils ne voulaient pas ou jurer par le génie des Césars, ou brûler de l'encens devant les idoles, ou reconnaître les dieux de l'empire, ou confesser un autre dieu que celui qui a créé le ciel et la terre, que les chrétiens étaient dévoués à la mort. Ceci est commun aux simples fidèles, aux femmes, aux enfants, aux esclaves, comme à ceux qui tenaient dans l'Église le rang de docteurs

1. V. les ouvrages cités ci-dessus pp. 206. 207; et encore S. Cyprien, *ad Fortun.*, n. I, II; puis: contre les païens, S. Justin., *Coh. ad Græc.*, 15, 20, 21, *de Monarchia*, passim; Athénagore, *Legat.* 5, 6, 7, 8, etc.; Théophile, *ad Aut.*, l. II, 34, etc.; Minucius Felix, *Octavius*, c. XVIII, etc.; Tertullien, *Apolog.*, c. XVII, *ad Nat.*, l. II,...; Origène, *c. Cels.* I, 23, etc.; S. Cyprien, *de Idol. vanit.*, Arnobe, *Disput.*, l. I, n. VIII, IX, etc... Lactance, *Div. Instit.*, l. I, c. III-VI; et Clément d'Alexandrie, *Coh. ad G.*, n. VI, VII... — Contre les gnostiques, *Const. Apost.*, l. VI, c. IX. *Hom. Clem.* III, n. XXXVIII; *Hom.* X, n. X; *Hom.* XI, n. XIX, XX; *Hom.* XVI, n. XVII. Tertullien, *Adv. Marc.*, l. I, c. III, IV, etc.; et avant lui, S. Irénée, l. II, c. IX, n. I, et *passim*. — Enfin dans leurs ouvrages polémiques contre les modalistes ou contre les artemonites: Tertull., *Adv. Prax.*, c. III, XIII, XIX; S. Hipp., *C. Noet.*, n. III, VIII; Novat. *de Trin.*, c. XXX, XXXI.

ou de pasteurs. Et, sans parler des autres, sainte Félicité et ses enfants ne s'expliquent pas moins clairement, sur ce dogme, que les Ignace, les Justin, les Cyprien, en un mot que les docteurs les plus célèbres dans l'antiquité ecclésiastique [1].

Il arrivait parfois que les martyrs, interrogés sur la nature du Dieu qu'ils adoraient, pour prévenir des blasphèmes qu'ils regardaient comme inévitables, ou pour inspirer plus de respect de la doctrine chrétienne à des hommes passionnés contre elle, refusaient de répondre d'une manière précise à ces questions. Ainsi S. Pothin, de Lyon, à qui son juge demandait quel était le Dieu des chrétiens, se contenta de dire : « Tu le connaîtras si tu en es digne. » Ainsi Pionius ayant levé les yeux au ciel, le proconsul qui le jugeait lui dit : « Pourquoi regardes-tu en l'air. — Je ne regarde pas les airs, mais je contemple celui qui les a faits. — Dis quel est celui-là. » Le martyr répondit : « Il n'est pas permis de livrer ce secret [2]. » Mais jamais aucun martyr, même ceux qui parlaient de la sorte, ne passait sous silence l'éternité de Dieu, sa toute-puissance et l'unité de sa nature [3].

Souvent ils étaient appelés à s'expliquer sur ce sujet, de la manière la plus précise ; et nous croyons qu'on lira avec intérêt quelques extraits des Actes des martyrs célèbres, qui peuvent tenir lieu de tous les autres. Ainsi, au commencement du second siècle (l'an. 109), saint Ignace, cité devant Trajan à Antioche, lui disait : « Vous vous trompez en appelant Dieux les démons : il n'y a qu'un Dieu qui a fait le ciel et

1. Le second fils de Ste Félicité disait, en repoussant le juge qui l'exhortait à sacrifier aux dieux : « Unus est Deus quem colimus, cui sacrificium piæ devotionis offerimus. » Le sixième répondait aux mêmes instances : « Quis est qui optat meliùs vivere, qui verum Deum colit, an qui dæmonem cupit habere propitium ?.. » *Pass. S. Fel.*, n. III.

2. Interrogatus verò à Præside, quisnam esset christianorum Deus, respondit : si dignus fueris cognosces. *Act. SS. martyr. Lugd.*, n. IX. Ruinart. — Non aspicio aera, sed Deum qui aera fecit. Rursùs proconsul : Dic quis fecit. Ille respondit : non licet prodi. *Pass. S.* Pionii, n. XIX.

3. Æternum Deum timeo. — Audisti me Deum vivum timere. *Ibid.*, n. XX. Il avait dit auparavant qu'il était le ministre de cette religion, « quæ ad Deum pertinet, illum qui fecit cœlum, terram et mare. » n. XIX, et *alibi* passim.

la terre [1]. » Cinquante ans après, un préfet de Rome demandait à saint Justin quelle était la doctrine qu'il avait embrassée, et saint Justin lui répondait : « La doctrine des chrétiens consiste à croire en un seul Dieu créateur des choses visibles et invisibles et à confesser Notre-Seigneur Jésus-Christ [2]. » Dans le siècle suivant, saint Cyprien commençait sa confession publique par un discours analogue : « Je suis chrétien et évêque. Je ne connais pas d'autre Dieu que le seul Dieu unique et véritable qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment [3]. » Enfin, le premier des célèbres martyrs de la Palestine sous Dioclétien, forcé de sacrifier aux dieux, déclarait « ne connaître qu'un seul Dieu, lequel il faut adorer de la manière qu'il l'a prescrit ; » et pour confondre ses juges, il s'appuyait sur ce vers d'Homère : « La polyarchie n'est pas une bonne chose. Qu'il n'y ait qu'un maître, qu'un roi [4]. » Nous pourrions pousser bien loin ces citations ; mais c'en est assez sur un point de fait qui n'est pas contesté et qui ne peut l'être, et pour établir invinciblement que, comme le dogme de l'unité divine a été enseigné par tous les docteurs chrétiens, il a été aussi scellé du sang de tous les martyrs.

1. Ἰγνάτιος εἶπεν· τὰ δαιμόνια τῶν ἐθνῶν θεοὺς προσαγορεύεις πλανώμενος· εἷς γάρ ἐστιν Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν οὐρανόν· κ. τ. λ. *Martyr*. S. Ign., n. II.

2. Ὅπερ εὐσεβοῦμεν εἰς τὸν τῶν χριστιανῶν Θεόν, ὃν ἡγούμεθα ἕνα τοῦτον ἐξ ἀρχῆς ποιητήν· κ. τ. λ. *Martyr*. SS. MM. Justin., n. I. Opp., p. 586.

3. Cyprianus episcopus dixit : Christianus sum et episcopus. Nullos alios deos novi, nisi unum et verum Deum qui fecit cœlum, terram, mare et quæ in eis sunt omnia. *Act. Procons*. S. Cypr., n. I.

4. Θύειν τε τοῖς λεγομένοις προσταχθεὶς θεούς, ἕνα μόνον ἔφησεν εἰδέναι, ᾧ καθῆκεν ὡς αὐτὸς βούλεται θύειν· κ. τ. λ. Ap. Euseb., *Hist. Eccl.*, l. VIII, de Mart. Pal., c. I.

CHAPITRE III.

De l'unité de Dieu. Preuves de ce dogme. — Premier ordre de preuves. — L'unité de la création indice et témoin de l'unité du créateur. — Pas d'ordre, pas de salut pour l'univers, en dehors de la monarchie divine. — Prétention des gnostiques. Folie d'admettre deux créateurs, l'un du monde visible, l'autre du monde invisible.

I. L'Église primitive a donc constamment et publiquement professé la croyance en l'unité de la nature divine. Mais si rien n'a manqué à l'éclat de cette profession, la manière dont ses docteurs ont établi et défendu ce dogme ne laisse-t-elle rien à désirer? Nous n'hésitons pas à répondre, Non ; et nous ne pensons pas qu'on soit tenté de nous contredire, lorsqu'on aura suivi avec nous sous toutes ses formes la polémique soulevée à cet égard dans les premiers siècles, et dont nous allons donner le résumé.

Comme il n'est pas de dogme qui parût plus important à croire, qu'il n'en était pas qui fût plus contesté, il n'en est pas non plus que les écrivains ecclésiastiques de cette époque se soient attachés à établir par des preuves plus nombreuses et plus solides. Ils les puisent dans le spectacle et l'ordre du monde, dans nos idées naturelles de la divinité, dans le témoignage des poëtes et des philosophes, dans les mouvements et les instincts de la conscience, enfin dans l'autorité de la tradition primitive et de la révélation renfermée dans les saintes Écritures ; en un mot, il n'est aucun ordre de preuves par lesquelles on établit l'existence de Dieu, dont ils ne se servent pour établir son unité.

II. Et pour commencer par la plus populaire de toutes, celle que fournissent le spectacle et l'ordre de la création, voici comment ils procèdent. Le monde, disent-ils, est un composé d'un grand nombre d'êtres, mais qui, merveilleusement ordonnés les uns par rapport aux autres, s'enchaînent, se soutiennent mutuellement, concourent à la même fin, et forment au milieu d'une variété infinie un tout admirablement construit. Cette unité d'action, cet ordre et cette harmonie sont

un indice puissant de l'unité du Créateur[1]. Car, tout de même que dans le corps humain se trouvent diverses forces, diverses parties, divers membres qui ont leurs fonctions distinctes, et qu'il n'est pas vrai néanmoins que ce corps soit animé d'autant d'âmes qu'il a de parties, et qu'on serait insensé de supposer qu'il a autant d'architectes et d'auteurs qu'il a de membres; ainsi, quoique le monde soit composé d'un aussi grand nombre de parties, comme elles ne forment qu'un seul tout, il serait insensé de lui supposer plusieurs forces créatrices. La toute-puissance et la sagesse d'un seul Dieu suffisent à tout[2].

Du reste, admettre plusieurs souverains modérateurs de l'univers, c'est en compromettre la paix et l'harmonie. Comment, dans cette supposition, le tout serait-il dirigé vers une fin unique, chacun de ces modérateurs suprêmes n'étant occupé que d'une partie? Pourrait-il même subsister[3]? Qu'on juge de cet empire du ciel par ce qui se passe dans les royaumes de la terre! Jamais partage de la royauté a-t-il commencé de bonne foi, et a-t-il cessé sans effusion de sang? Et quelle est l'armée qui pourrait se soutenir, si elle comptait autant de généraux que de légions, que de cohortes[4]? Enfin, supposer

1. Ipsâ autem creaturâ in quâ sumus, per ea quæ in aspectum veniunt, hoc ipsum testante, unum esse qui eam fecerit et regat. S. Iren., l. II, c. XXVII, n. 2. Πόσῳ οὖν ἐναργέστερον καὶ πάντων τούτων τῶν ἀναπλασμάτων βέλτιον, τό, ἐκ τῶν ὁρωμένων πειθόμενον τοῖς κατὰ τὴν εὐταξίαν τοῦ κόσμου σέβειν τὸν δημιουργὸν αὐτοῦ, ἑνὸς ὄντος ἕνα, καὶ συμπνέοντος αὐτοῦ ὅλῳ ἑαυτῷ, καὶ διὰ τοῦτο μὴ δυναμένου ὑπὸ πολλῶν δημιουργῶν γεγονέναι· κ. τ. λ. Orig., *c. Cels.*, l. 1, n. 23.

2. Dicere autem multorum arbitrio regi mundum tale est, quale si quis affirmet in uno corpore multas esse mentes : quoniam multa et varia sunt ministeria membrorum; ut singulos corporis sensus singulæ mentes regere credantur... Lact. *Divin. Inst.*, l. I, c. III.

3. Nisi enim singularum partium potestas ad unam Providentiam referatur, non poterit summa ipsa constare, unoquoque nihil curante amplius quàm quod ad eum propriè pertinet : sicut ne res quidem militaris nisi unum habeat ducem atque rectorem. *Ibid.*

4. Quandò unquàm regni societas aut cum fide cœpit, aut sine cruore discessit?... Min. Fel., *Octav.*, n. XVIII, S. Cyp., *de Idol. van.* Quod si in uno exercitu tot fuerint imperatores quot legiones, quot cohortes, primùm nec instrui poterit acies,... nec regi facile aut temperari, quòd suis propriis consiliis utantur omnes, quorum diversitate plus noceant quàm prosint; sic in hoc rerum na-

plusieurs auteurs, plusieurs maîtres absolus de l'univers, c'est s'écarter de l'analogie de tout ce qui a lieu dans le monde : les abeilles ont un roi, les troupeaux un pasteur, et l'on voudrait que la puissance infinie fût partagée [1] !

Les polythéistes diront-ils que ces dieux divers qu'ils admettent, président à chaque partie du monde, de telle sorte cependant qu'il y ait un modérateur suprême de toutes choses? Mais s'il en est ainsi, ces dieux inférieurs ne seront pas des dieux ; ils ne seront que des ministres et des satellites que celui qui est uniquement grand et puissant aura préposés à diverses fonctions, et qui seront les esclaves de sa volonté et de sa puissance. Car si tous ces dieux ne sont pas égaux, ils ne sont pas tous dieux. Il est impossible que celui qui obéit et celui qui domine soient la même chose. Et Dieu, étant le nom de la puissance souveraine, indique un être parfait et qui n'est soumis à personne [2].

III. Les gnostiques qui distinguaient tous, quoique chacun à sa manière, le créateur du Dieu suprême, ne contestaient pas la justesse de ces raisonnements. Ils reconnaissaient, pour la plupart, que l'unité de l'ouvrage témoignait suffisamment de l'unité de l'ouvrier, l'unité de la création de celle du *démiurge;* mais ils prétendaient que le Dieu suprême, comme le créateur, avait son monde, le monde supérieur, le monde invisible, le monde de la lumière, le monde dans lequel sont les types, les réalités, et dont notre monde n'est que l'ombre [3].

turæ imperio, nisi unus fuerit ad quem totius summæ cura referatur, universa solventur et corruent. Lact. *Ibid.*

1. Rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus ; tu in cœlo summam potestatem dividi credas, et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem? Min. Fel. et S. Cyp. *ubi suprà.*

2. Quod quia intelligunt isti assertores deorum, ita eos præesse singulis rebus ac partibus dicunt, ut tamen sit rector eximius. Jam ergò cæteri dii non erunt, sed satellites ac ministri, quos ille unus maximus et potens omnium his officiis præfecerit ; et ipsi ejus imperio ac nutibus servient. Si universi pares non sunt, non igitur dii omnes sunt. Nec enim potest hoc idem esse, quod servit et quod dominatur. Nam si Deus est nomen summæ potestatis incorruptibilis esse debet, perfectus, impassibilis, nulli rei subjectus. Lact., *ibid.*

3. Post hæc vel antè hæc, cùm dixeris esse et illi (au Dieu suprême) conditionem suam et suum mundum, et suum cœlum; de cœlo quidem illo tertio vide-

A ces assertions sans preuves, les orthodoxes opposaient que reconnaitre un monde qui serait étranger au Dieu véritable, c'était détruire l'idée de Dieu, parce que le propre de Dieu, c'est que tout soit à lui et que tout lui appartienne [1]; que par conséquent le Dieu étranger à l'univers visible ne saurait être Dieu. D'ailleurs, sur quel fondement admettrait-on son existence? S'il existe, il a dû se faire connaître par ses œuvres. N'est-ce pas à cause de cela que tous les hommes et les marcionites eux-mêmes déclarent que le démiurge est Dieu? A moins donc qu'on ne donne une raison pour laquelle le Dieu suprême n'ait rien produit, on ne saurait reconnaître ni proclamer raisonnablement son existence [2]. Vainement les gnostiques disent-ils que le Dieu suprême a sa création, son monde et son ciel, et que comme le créateur se manifeste par la création visible, ainsi le Dieu suprême se déclare par la création invisible. Car de quel droit séparent-ils ainsi le monde invisible du monde visible? Pourquoi celui qui est l'auteur du monde idéal, du monde prototype, ne le serait-il pas du monde qui en est l'image? Ou pourquoi attribuer à celui qui n'a rien fait de visible la création des choses invisibles, plutôt que de penser que celui qui a produit les choses visibles a produit aussi les invisibles? Car enfin, il est plus juste de regarder, comme l'auteur du monde supérieur, celui qui nous donne des preuves de son opération et de sa puissance, que celui qui n'en donne aucune [3]. Du reste, le

bimus, si et ad Apostolum vestrum discutiendum pervenerimus; interim, etc... Tert., *Adv. Marc.*, l. 1, c. xv.

1. Quale est enim, ut aliquid extraneum Deo sit, cui nihil extraneum esset, si quis esset? quia Dei hoc est, omnia illius esse et omnia ad illum pertinere. Tert., *Adv. Marc.*, l. 1, c. xi. Si universitas creatoris est, jam non locum video Dei alterius. Plena et occupata sunt omnia suo auctore. *Ibid.*

2. Semel enim præscriptio stabit, non posse illos et Deum confiteri creatorem, et eum quem volunt æquè Deum credi, non ad ejus formam probare quem et ipsi et omnes Deum: quandò hoc ipso nemo creatorem Deum dubitet, quia totum hoc condidit; hoc ipso nemo debeat credere et Deum qui nihil condidit, nisi ratio fortè proferatur. *Id. ibid.* et c. xii.

3. Non comparente igitur mundo alio, sicut nec Deo ejus, consequens est, ut duas species rerum, visibilia et invisibilia, duobus auctoribus Deis dividant, et ità suo Deo invisibilia defendant. Quis autem poterit inducere in animum.

monde visible lui-même est admirablement varié. Il se compose de choses toutes diverses : de choses corporelles et de choses incorporelles, d'animées et d'inanimées, de mobiles et d'inertes, de chaudes et de froides. L'opération du créateur est donc multiple; et c'est sans raison que, forcé de lui attribuer cette diversité dans son opération, on persisterait à ne pas lui attribuer la création du monde invisible[1].

Ces raisonnements déconcertaient les marcionites : aussi se contentaient-ils, pour en éluder la force, de dire qu'une œuvre seule suffisait à leur dieu, le salut de l'homme ! Mais ici encore ils ne pouvaient se défendre. « Car, comment la grande œuvre du Dieu suprême n'a-t-elle pu se trouver que dans l'homme créature du Dieu inférieur[2]? Prouvez d'abord que ce Dieu existe, comme on doit le prouver, c'est-à-dire par ses œuvres, puis vous le prouverez par ses bienfaits. » Ainsi parlait Tertullien. Et, à ce sujet, il établissait que cette bonté du Dieu suprême n'aurait été ni éternelle, ni raisonnable, ni parfaite[3]; c'est-à-dire, qu'elle n'aurait eu aucun des caractères d'un attribut vraiment divin. On peut lire ces considérations dans le premier livre contre Marcion, où l'illustre Africain les fait admirablement valoir; et on les trouvera bien solides si l'on observe qu'au sens des marcionites, la bonté ou la bienfaisance du Dieu suprême n'était pas libre; que, n'é-

nisi spiritus hæreticus, ejus esse invisibilia, qui nihil visibile præmiserit, quàm ejus qui visibilia operatus, invisibilium quoque fidem fecerit : cùm justius multò sit aliquibus exemplaribus annuere quàm nullis?... *Ibid.*, c. XVI.

1. Nunc... communibus plurimùm sensibus et argumentationibus justis, secuturæ scripturarum quoque advocationi fidem sternimus, confirmantes diversitatem hanc visibilium et invisibilium adeò creatori deputandam, sicuti tota ejus operatio ex diversitatibus constat; ex corporalibus et incorporalibus, ex animalibus et inanimalibus... ex mobilibus et stativis... ex calidis et frigidis. Sic et hominem ipsum diversitas temperavit, tam in corpore quàm in sensu, etc... *Ibid.*

2. His compressi, erumpunt dicere : sufficit unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summâ et præcipuâ bonitate suâ... ô Deum majorem, cujus tam magnum opus non potuit inveniri, quàm in homine Dei minoris! Enimverò prius est ut eum probes esse, per quæ Deum probari oportet, per opera; tum deindè per beneficia. *Ibid.*, c. XVII.

3. V ci-dessus l. II. C. XIII, p. 159.

tant que bon et ne pouvant que faire du bien aux créatures, il devait nécessairement leur en faire, et leur en faire selon la mesure de sa puissance. Les mêmes raisonnements ne pouvaient donc être rétorqués contre les catholiques, qui regardaient le Créateur comme un dispensateur sage de ses bienfaits, et non comme un Dieu aveuglément prodigue, tel que le Dieu de Marcion[1].

CHAPITRE IV.

Preuves de l'unité de Dieu. Preuves métaphysiques ou prises de l'idée que nous avons de la nature divine. — Si Dieu n'est pas un, il n'est pas. Qu'est-ce que Dieu si ce n'est celui qui est souverainement grand? Il n'a donc pas d'égal. Pourquoi plusieurs souverainement grands? Ils sont inutiles. S'il peut y en avoir deux, pourquoi pas une infinité? — Il répugne évidemment qu'il y ait plusieurs infinis, plusieurs immenses, plusieurs souverainement parfaits. — Il ne répugne pas moins qu'il y ait deux ou plusieurs dieux inégaux.

I. Quoique les docteurs de l'Église primitive s'appuyassent souvent, pour établir l'unité du créateur, sur l'unité de la création, ils insistaient bien davantage encore sur l'idée naturelle que nous avons de la divinité; et sous ce rapport, la science moderne n'a rien de plus solide ni de plus beau que ce que nous trouvons dans l'antiquité ecclésiastique.

« Dieu ne serait pas, s'il n'était pas Un, dit Tertullien; et il serait plus digne de lui de n'être pas du tout que d'être d'une manière indigne de lui. Or, autant que la faiblesse humaine peut définir Dieu, en consultant l'idée qui est gravée dans le cœur de chaque homme, Dieu est l'être souverainement grand, et souverainement grand en tout ce qu'il est, dans son essence, dans son intelligence, dans sa puissance. Cela étant avoué de tout le monde, et pourrait-on le méconnaître sans nier Dieu lui-même? quelle est la loi, la condition nécessaire de la souveraine grandeur, sinon d'être unique? Comment Dieu peut-il

1. Non poteris et in creatorem referre bonitatem, in omnes defectionem. Quem enim judicem tenes, dispensatorem si fortè bonitatis ostendis intelligendum, non profusorem; quod Deo tuo vindicas. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. XXIV.

être souverainement grand, s'il a un égal? Et il a un égal s'il existe un second être souverainement grand. Deux êtres souverainement grands ne peuvent exister à la fois, parce que la condition naturelle de l'être souverainement grand est de n'avoir point d'égal, et que la prérogative de la souveraine grandeur ne peut convenir qu'à un seul. Dieu est donc essentiellement Un; et s'il n'était pas Un, il ne serait pas du tout [1].

« Quelqu'un dira peut-être : Pourquoi ne pas admettre deux souverainement grands, comme deux rois, chacun souverain dans son domaine respectif? Mais qu'on y prenne garde. Il s'agit ici de Dieu. Or le propre Dieu, la nature l'enseigne comme Isaïe, c'est que nul ne puisse lui être comparé. Deux rois peuvent régner à la fois, parce qu'aucun n'est souverainement grand, que chacun d'eux peut avoir des supérieurs, ainsi que des égaux ; mais, par une raison contraire, Dieu, qui est souverainement grand, ne peut avoir ni égal ni collègue [2].

« D'ailleurs, pourquoi admettrait-on plusieurs souverainement grands? A quelle fin? Pourquoi seraient-ils deux ou plusieurs, puisqu'un seul, par cela qu'il est infiniment grand, embrasse tout ce que contiendraient plusieurs [3]? De deux dieux, il y en aurait nécessairement un qui serait inutile.

« De plus, s'il y a deux dieux souverainement grands,

1. Deus, si non unus est, non est : quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit ut esse debebit. Deum autem ut scias unum esse debere, quære quid sit Deus et non aliter invenies. Quantùm humana conditio de Deo definire potest, id definio quod et omnium conscientia agnoscit; Deum summum esse magnum... et formâ et ratione et vi et potestate. Cùm de isto conveniat apud omnes... quæ erit jam conditio ipsius summi magni? nempè ut nihil illi adæquetur, id est ut non sit aliud summum magnum : quia si fuerit adæquabitur; et si adæquabitur, non erit jam summum magnum, eversâ conditione et, ut ita dixerim, lege quæ summo magno nihil sinit adæquari... Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. III.

2. Sed argumentabitur quilibet, posse et duo summa magna consistere distincta atque disjuncta in suis finibus, et utique advocabit exemplum : regna terrarum tanta numero et tamen summa magna in suis quibusque regionibus : et putabit utiquè humana divinis conferenda, etc.... *Ibid.*, c. IV.

3. Quæ ratio duo summa magna composuit?... Duo summa magna, duo paria, cui operæ pretio, cui emolumento deputarentur? quid interfuit numeri, cùm duo paria non differant uno?... Tertull., *ibid.*, c. V.

pourquoi pas plusieurs? La substance de la divinité n'en paraîtrait que plus riche, en se multipliant ainsi elle-même à l'infini? Il n'y aurait plus de raison de borner le nombre des dieux. Car la raison qui empêche de multiplier les dieux à l'infini, empêche qu'ils soient deux, qu'ils soient plus d'un; et la raison qui en ferait admettre deux, en ferait admettre un plus grand nombre. Or cette raison, qui ne nous permet d'admettre ni beaucoup de divinités, ni même deux, c'est que Dieu, étant souverainement grand, ne connait pas d'égal et suffit à tout, et que celui auquel rien ne saurait être comparé, ne peut être qu'unique[1]. »

II. Ce sont là les arguments de Tertullien, auxquels, sous des formes diverses, se rapportent tous les arguments de l'antiquité ecclésiastique. Dieu est infini, disent Novatien et l'auteur des *Homélies Clémentines*, et il est évidemment absurde de soutenir qu'il y a deux infinis, s'ils ne se confondent pas, puisque ce que possède l'un limite nécessairement l'autre[2]. Dieu est immense, dit Athénagore, en ce sens que tout est à lui, qu'il est présent à tout, qu'il exerce partout son action! Où serait la place d'un autre Dieu? Elle ne serait ni en dehors du monde, ni dans le monde lui-même. Il n'aurait rien à y faire, pourquoi donc l'admettre[3]. Dieu enfin est parfait, dit Lactance, et si cela est, il doit nécessairement être unique. Une puissance absolue ne connait pas de bornes. Elle ne peut rien perdre, elle ne peut rien acquérir. Si Dieu est parfait,

1. Cur non plura si duo? quandò completiorem oporteret credi substantiam divinitatis, si competeret ei numerus... Quæcumque ratio plura summa magna non patitur admitti, eadem nec duo, ut ipsa plura post unum: post unum enim, numerus... Deniquè apud nos vis rationis istius ipso termino plures deos credi non sinit, quod nec duos, illa regula unum Deum sistens, quâ Deum id esse oporteat, cui nihil adæquetur, ut summo magno: unicum autem ait, cui nihil adæquetur. *Ibid.*

2. Ideò solum et unum sit necesse est, cui conferri nihil potest, dùm parem non habet. Quoniam nec duo infinita esse possunt, ut rerum dictat ipsa natura. Novat. *de Trin.*, c. IV. Δύο γὰρ πανταχόθεν ἄπειρα συνυπάρχειν οὐ δύνανται· περαιοῦται γὰρ τὸ ἕτερον ὑπὸ τοῦ ἑτέρου. *Hom. Clem.* XVI, n. XVII.

3. Τίς ὁ τοῦ ἑτέρου Θεοῦ ἢ τῶν λοιπῶν τόπος; οὔτε γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ ἐστίν, ὅτι ἑτέρου ἐστίν· οὔτε περὶ τὸν κόσμον· ὑπὲρ γὰρ τοῦτον ὁ τοῦ κόσμου ποιητὴς Θεός. κ. τ. λ. *Legat.*, n. 8.

précisément parce qu'il est parfait, toute puissance doit être en lui ; il ne saurait avoir besoin d'un autre ; et celui qui ne suffirait pas à gouverner toutes choses, ne saurait être parfait. Or, pour produire et gouverner l'univers, mieux vaut la parfaite puissance d'un seul que l'imperfection d'un grand nombre[1].

III. Par toutes ces raisons, comme il ne peut y avoir plusieurs dieux souverainement grands, il ne peut non plus y en avoir deux ou plusieurs qui soient inégaux ou de différente nature. D'abord il ne peut y avoir deux ou plusieurs dieux inégaux et soumis l'un à l'autre. Car s'il est vrai qu'on ne peut regarder comme Dieu que celui qui est souverainement grand, comment admettre en un Dieu une diminution, une sujétion quelconque ? Il déchoit de son état, s'il est soumis et dépendant. Or Dieu ne peut déchoir de son état, ou cesser d'être souverainement grand. Dire deux dieux, c'est dire deux souverainement grands ; c'est nier que l'un soit inférieur à l'autre ; et il faut, ou nier que celui qui est inférieur soit Dieu, ou confesser qu'ils sont égaux[2]. Secondement il ne peut non plus y avoir deux ou plusieurs dieux de différente nature. La même nécessité d'exister, qui est la raison première de leur existence, ne peut donner lieu à deux natures différentes.

1. Deus autem qui est æterna mens, ex omni utique parte perfectæ consummatæque virtutis est. Quod si verum est, unus sit necesse est. Potestas enim vel virtus absoluta, retinet suam propriam firmitatem. Id autem solidum existimandum est, cui nihil decedere; id perfectum cui nihil potest accedere. — Deus verò si perfectus est (quia perfectus est) ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo siut omnia. — Perfectus... non erit qui, cessantibus cæteris, non potest omnia gubernare. Ita fit ut ad regendum mundum unius perfectâ virtute magis opus sit, quàm imbecillitate multorum. *Div. Inst.*, l. I, c. III.

2. Cum... summum magnum cogatur agnoscere quem Deum non negat, non potest admitti ut summo magno aliquam ascribat diminutionem, quâ subjiciatur alii summo magno. Desinit enim si subjiciatur. Non est autem Dei, desinere de statu suo, id est de summo magno... Ita cùm duo dii pronuntiantur, duo summa magna, necesse est neutrum altero aut majus sit, aut minus ; neutrum altero, aut sublimius, aut dejectius. Nega Deum quem dicis deteriorem, nega summum magnum quem credis minorem. Deum verò confessus, utrumque duo summa magna confessus es. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. VI.

Et remarquez qu'il ne s'agit pas ici du nom de Dieu, que l'ignorance ou la malice des hommes peut appliquer à ce qui ne l'est pas. Il s'agit de la chose même, il s'agit de la substance de la divinité ; c'est par sa substance que le Créateur est appelé Dieu, c'est par sa substance qu'il est souverainement grand. Et si Marcion affirme la chose de son Dieu, dit toujours Tertullien, il y a donc deux substances souverainement grandes, parce qu'elles sont incréées et éternelles. Si elles sont toutes deux souverainement grandes, toutes deux elles sont également heureuses, également élevées, également incorruptibles [1]. Ainsi, pour tout résumer, comme deux souverainement grands ne peuvent exister, puisque la souveraine grandeur ne comporte pas d'égal, et que, d'un autre côté, deux souverainement grands ne peuvent être ni différents, ni inégaux, parce que la souveraine grandeur ne peut se trouver en des êtres opposés et ne peut déchoir : reste qu'il n'y ait pas deux ou plusieurs dieux, mais un Dieu unique dont la grandeur absorbe, exclue toute multiplicité.

Quoique ces raisons ne montrent pas toute l'absurdité du dualisme marcionite ou manichéen, comme elles suffisent pour le renverser, nous nous en tiendrons là ; d'autant plus que nous nous en sommes beaucoup occupé dans le livre précédent, et qu'il faudra bien en parler encore dans la Seconde Partie de cet ouvrage, alors que nous traiterons de la production de la matière.

1. Ego non nomini Dei, nec sono, nec notæ nominis hujus, summum magnum in creatore defendo ; sed ipsi substantiæ cui hoc nomen contingit. Hanc inveniens solam innatam, infectam ; solam æternam et universitatis conditricem ; non nomini, sed statui, nec appellationi, sed conditioni ejus summum magnum et ascribo et vindico. — Id ergò summum magnum quod Deo ascribimus ex substantiæ lege, non ex nominis sorte, contendimus ex pari esse debere in duobus, qui eâ substantiâ constant quâ Deus dicitur : quia in quantum dii vocantur, id est summa magna, substantiæ scilicet meritò innatæ et æternæ, ac per hoc magnæ et summæ... — Si summi magni felicitas et sublimitas et integritas stabit in Deo Marcionis, stabit æquè et in nostro : si non et in nostro, æquè nec in Deo Marcionis. — *Ibid.*, c. VII.

CHAPITRE V.

. **Preuves de l'unité de la nature divine. Preuves d'autorité. Témoignages des poëtes et des philosophes. — Les philosophes et les poëtes n'avaient pas une connaissance parfaite de la nature divine. — Témoignages empruntés aux livres sibyllins.**

I. Lorsqu'on lit avec réflexion les ouvrages apologétiques ou polémiques de saint Justin, d'Athénagore, de Clément d'Alexandrie, de Minucius Félix, de Lactance, on est étonné de les voir invoquer si souvent, en faveur de l'unité de la nature divine, les témoignages des philosophes et même des poëtes païens. Ils y consacrent de longs fragments de leurs ouvrages [1] et jusqu'à des livres entiers [2]. Parmi les poëtes, ils font appel, non-seulement à Sophocle, de qui ils rapportent ces belles paroles : « En vérité, il n'y a qu'un Dieu qui a fait le ciel, la terre, la mer [3] ; » à Eschyle, à Aratus, à Ménandre, à Euripide ; mais encore à Homère et à Hésiode, les pères de la fable, à Orphée et à Virgile, dont ils citent des vers qui expriment ou respirent clairement le panthéisme [4]. Parmi les philosophes, ils invoquent ordinairement l'autorité de Thalès, de Pythagore, et surtout de Platon [5].

Si l'on se demande pourquoi les apologistes des premiers

1. S. Justin., *Coh. ad Græc.*, n. 15 — 22. — Athen., *Legat.*, n. 5, 6. — Minut. Fel., *Octav.*, n. XIX, XX. — Clem. Alex., *Coh. ad Græc.*, n. VI, VII. — *Strom.*, l. V, n. XIV. — Lactant., *Div. Instit.*, l. I, c. V. — V. et. S. Cypr., *de Idol. vanit.*

2. S. Justin., *de Monarchiâ.*

3. Εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστιν Θεός,
ὃς οὐρανὸν τέτευχε, καὶ γαῖαν μακράν, κ. τ. λ.

4. V. S. Justin., *Coh. ad Græc.*, n. 15. Clem. Alex. *sup.* Minucius Felix et Lactance citent les vers célèbres de Virgile :

Principio cœlum ac terras camposque liquentes...
Spiritus intùs alit ; totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

5. V. S. Justin., *Coh. ad Gr.*, n. 20, 22. Clem. Alex., *Coh. ad G.*, n. VI, et *Strom.* ubi *suprà*.

siècles mettaient tant d'importance à recueillir et à rapporter tous ces témoignages, la réponse à cette question est facile. C'était nn des moyens les plus puissants qu'ils eussent pour confondre les erreurs populaires, et justifier l'abjuration qu'ils en avaient faite. C'était aussi une preuve frappante du dogme de l'unité divine. Comment les païens pouvaient-ils condamner les chrétiens pour avoir rejeté les dieux, qne leurs propres philosophes ne reconnaissaient pas? Et quel crime y avait-il à adorer ce Dieu suprême que les philosophes et les poëtes reconnaissaient, et à ne vouloir en adorer aucun autre?

II. Mais, en invoquant ces témoignages, les Pères de l'Église ne sont-ils pas allés trop loin, et n'ont-ils pas donné lieu de penser qu'ils croyaient que les poëtes et les philosophes du paganisme avaient une connaissance pure du Dieu véritable? Il est vrai que ces docteurs ont souvent allégué, en faveur de l'unité de Dieu, des passages dont le sens est au moins équivoque; que la plupart des fragments cités indiquent seulement, dans l'un des dieux reconnus et adorés par le peuple, une prééminence ou une supériorité sur tous les autres; que quelques-uns respirent le panthéisme, ainsi que nous le disions plus haut. Mais c'était une manière de raisonner suivie de leur temps, d'emprunter dans les divers auteurs ce qu'ils paraissaient contenir de conforme à ce qu'on enseignait soi-même. La plupart des philosophes ne faisaient pas autrement. Et d'ailleurs, pourquoi ne leur eût-il pas été permis, pour confondre les croyances et les pratiques polythéistes, de recueillir les traces de l'unité de la nature divine, ou ses images imparfaites, partout où ils les trouvaient? Saint Paul ne leur en avait-il pas donné l'exemple en appliquant au Dieu véritable [1] un fragment d'Aratus qui, dans la pensée du poëte, se rapportait au Jupiter physique, ou peut-être à l'âme du monde? Du reste, les saints Pères

1. Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. V. Act. XVII. 28. Clément d'Alexandrie fait sur ce passage de S. Paul une observation semblable à la nôtre. V. *Strom.*, l. 1, n. XIX, p. 372.

étaient bien loin d'interpréter tous les témoignages qu'ils rapportaient dans un sens parfaitement orthodoxe. Qui s'est étendu, plus qu'ils ne l'ont fait, sur ce que les théogonies et les fables des poëtes avaient de bizarre, d'absurde, de honteux? Qui a relevé avec plus de soin les incertitudes et les contradictions des philosophes? N'ont-ils pas flétri le panthéisme des stoïciens? et n'ont-ils pas accusé et convaincu Platon, sur lequel ils s'appuyaient le plus volontiers, de briser la monarchie divine, en établissant deux ou même trois principes [1]? Ne les avons-nous pas vus, dans le cours de cet ouvrage, enseigner dogmatiquement qu'aucun philosophe n'est arrivé à la connaissance pure de la nature divine?

Alors donc qu'ils invoquaient l'autorité de ces écrivains, ils ne prétendaient pas que ces philosophes, que ces poëtes eussent une connaissance parfaite de la nature de Dieu, ni qu'on dût s'en rapporter absolument à eux à cet égard. Ils voulaient seulement prouver aux païens que le dogme sacré de l'unité divine, enseigné aux premiers hommes, n'avait jamais été entièrement effacé dans l'humanité, qu'on en trouvait des traces partout, et qu'il était si raisonnable de l'admettre, que les plus célèbres d'entre leurs sages, soit qu'ils l'eussent appris dans leurs rapports avec les peuples orientaux, soit qu'ils l'eussent découvert dans leurs contemplations de la nature, et quel que fût d'ailleurs leur langage public, en avaient reconnu la vérité.

III. Quelques-uns des anciens docteurs joignaient, à l'autorité des philosophes, celle des oracles sibyllins [2]; et nous ne voyons pas pourquoi ils n'auraient pas pu le faire.

Il est certain que, dès le temps de Platon et d'Aristote, des livres prophétiques étaient répandus en Orient sous le nom des sibylles [3]; qu'à Rome, bien avant l'établissement du christianisme, on possédait un recueil de semblables ora-

1. V. S. Justin., *Coh. ad Græc.*, à n. 2 ad 15. — Athen., *Leg.*, n. 7. — Théoph., *ad Autol.*, l. II, n. 4, 5, et l. III, n. 7.—Lact., *Div. Inst.*, l. III, etc...
2. S. Justin., *Coh. ad. Græc.*, n. 16. *Apol.* I. — Théoph., *ad Autolyc.* — Cl. Alex., *Coh. ad G.*, n. VIII, etc. — Lactance, *Div. Inst.*, l. I. c. VI.
3. Plat. *in Theog.* et *in Phædro.* — Aristot., *Probl.*, XXX, n. 1.

cles ; que ces oracles n'étaient pas tellement secrets que Cicéron et Varron n'en eussent pu juger [1] ; que, sous le règne d'Auguste, ce recueil ou d'autres pareils étaient célèbres, et que c'est ou à l'un de ces livres, ou à ce qu'on croyait publiquement qu'ils contenaient, que Virgile a emprunté l'idée de l'âge nouveau qu'il dépeint dans sa belle églogue à Pollion.

Il est certain, d'un autre côté, que, dans le temps où l'historien Josèphe écrivait ses Antiquités judaïques, il existait des recueils d'oracles qui étaient publiquement attribués aux sibylles, et où étaient rapportés des faits analogues à ceux que nous lisons dans quelques-uns des livres de l'Ancien Testament [2].

Quel que fût l'auteur de ces recueils, qu'ils fussent authentiques ou supposés, l'œuvre de philosophes éclectiques ou de Juifs hellénistes, les trouvant répandus et accrédités du temps où ils vivaient, pourquoi nos anciens docteurs, saint Justin, Athénagore, Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, ne s'en seraient-ils pas servis comme d'un argument personnel, et n'eussent-ils pas cherché à confondre le paganisme jusque par ses propres oracles? Pourquoi ne pas alléguer des témoignages où les principaux attributs divins étaient si clairement enseignés? Il eût fallu pour cela que les Pères eussent été convaincus de la supposition de ces livres. Mais on sait qu'à l'époque où ils écrivaient on s'occupait peu de questions critiques, et que chaque écrivain empruntait ses preuves dans les recueils qu'il voyait reçus, sans rechercher leur origine [3]. Ils devaient d'ailleurs être d'autant plus disposés à admettre l'authenticité de ces prophé-

1. Varro ap. Lact., *Div. Inst.*, l. I, c. VI. Cicer., *de Divin.*, l. II, n. 54, 56.

2. Antiq. Jud., l. I, c. IV.

3. V. le mémoire de Fréret intitulé : *Observations sur les recueils de prédictions écrites qui portaient le nom de Musée, de Bacis et de la Sibylle*, publié dans *les Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*. « Les règles de la critique et même celles de la saine logique, dit cet écrivain, étaient alors peu connues, ou du moins très-négligées : à cet égard les plus célèbres philosophes du paganisme n'avaient aucun avantage sur le commun des auteurs chrétiens, etc.... L'usage que les philosophes faisaient alors de ces

ties, qu'ils voyaient dans les livres saints que Dieu avait eu des prophètes jusque chez les nations séparées du peuple juif, tels que Melchisédech, Job, Balaam, et qu'ils étaient heureux de prouver que, même sous ce rapport, la Providence divine ne s'était nulle part laissée sans témoignage.

Il faut remarquer cependant que les païens ayant prétendu, vers le milieu ou la fin du second siècle [1], que les oracles sibyllins avaient été altérés par les chrétiens, nos docteurs se divisèrent sur la question critique de l'authenticité de ces livres. C'est sans doute pour ce motif que ni Origène, ni Tertullien, ni saint Cyprien, ni Minucius Félix, ni Arnobe, ne s'en servirent, et l'on ne trouve que Lactance [2] qui en ait fait un grand usage. Eusèbe même, dans sa Préparation évangélique, ne les cite que d'après Josèphe.

Du reste, on ne peut rien désirer de plus clair que ce qu'on lisait dans ces prétendus oracles relativement à l'immensité, à l'immutabilité et à l'unité de la nature divine. On ne trouvera donc pas mauvais que nous en rapportions quelques fragments, ne serait-ce que pour ne pas négliger quelqu'une des preuves sur lesquelles les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles appuyaient la doctrine évangélique. « Il n'y a qu'un Dieu, qui seul commande à toutes choses; « grand au-dessus de tout, inengendré, tout-puissant, invisi« ble, qui seul voit tout, et ne peut être vu par aucune chair « mortelle... Adorez-le, ô hommes, lui qui seul gouverne le « monde, lui qui seul a été dès l'éternité, lui qui seul ne « doit son existence qu'à lui-même; l'inengendré, qui tient « l'empire de toutes choses. Dieu seul, unique, très-haut; « lui qui a fait le ciel et la terre, seul il connaît toutes cho« ses depuis le commencement; incorruptible, créateur, « éternel, habitant les cieux, il prépare aux bons une belle

mêmes autorités, rendait cette façon de raisonner tout à fait populaire, et par conséquent très-utile dans les disputes. » V. t. XXXVIIIe de l'édit. in-12, p. 349 et 351.

1. V. Orig., *C. Cels.*, l. VII, n. 53, 56.

2. Lact., *Div. Instit.*, l. I, I-VII, passim. — Euseb., *Præp. Ev.*, l. IX, c. XV.

« et abondante récompense, et il étend sur les méchants sa « colère et sa fureur. » Ces extraits sont empruntés à Théophile[1]. On les trouve en partie dans saint Justin et dans Lactance ; Clément d'Alexandrie en cite d'autres[2].

CHAPITRE VI.

Preuves de l'unité de la natnre divine. — Le témoignage de la conscience. — Tertullien, Minucius Félix, saint Cyprien. — Arnobe va plus loin. Il semble invoquer le témoignage universel des peuples. — Est-il vrai que les Pères aient cru que les peuples païens en général avaient une croyance publique et une connaissance distincte dn Dieu unique et véritable ?

I. Le grand usage que les premiers défenseurs du christianisme avaient fait des témoignages empruntés à l'antiquité païenne, en faveur de nos dogmes[3], et peut-être plus encore le mépris qu'il avait pour la philosophie et pour les doctrines étrangères, portèrent Tertullien à s'étendre sur un argument d'un autre genre, celui qu'on emprunte au langage public et aux instincts de la conscience humaine. Nous avons vu ail-

1. Εἷς Θεὸς ὃς μόνος ἄρχει, ὑπερμεγέθης, ἀγέννητος,
παντοκράτωρ, ἀόρατος, ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα...
αὐτὸν τὸν μόνον ὄντα σέβεσθ' ἡγήτορα κόσμου,
ὃς μόνος εἰς αἰῶνα καὶ ἐξ αἰῶνος ἐτέχθη...
ἀλλὰ Θεὸς μόνος εἷς, πανυπέρτατος, ὃς πεποίηκεν...
αὐτὸς μόνος οἶδεν ὁ ποιήσας τὰ δ' ἀπ' ἀρχῆς
ἄφθαρτος, κτίστης, αἰώνιος... κ. τ. λ.

2. S. Just., *Coh. ad Græc.*, n. 16. — Lact., *Div. Instit.*, l. I, c. VI. — Clem. Alex., *Coh. ad G.*, n. VIII. *Strom.*, l. V, etc...

3. Nonnulli quidem, quibus de pristinâ litteraturâ et curiositatis labor et memoriæ tenor perseveravit, ad gentes opuscula penes nos condiderunt, commemorantes et contestificantes in singula rationem et originem et traditionem, et sententiarum argumenta, per quæ recognosci possit, nihil nos aut novum aut portentosum suscepisse, de quo non etiam communes et publicæ litteræ ad suffragium nobis patrocinentur, si quid aut erroris ejecimus, aut æquitatis admisimus. — Nihil nobis erit cum litteris et doctrinâ perversæ felicitatis, cui in falso potius creditur quàm in vero : viderint si qui de unico et solo Deo pronuntiaverunt... *De Testim. anim.*, c. 1.

leurs comment il établit la valeur de cet argument; voyons ici comment il l'applique à la vérité qui nous occupe, à la démonstration de l'unité de Dieu. Il remarque d'abord que partout, en public et en particulier, les hommes disent habituellement : *Ce que Dieu donnera*; *si Dieu le veut; Dieu voit tout; je recommande à Dieu; Dieu jugera entre nous.* « Or par ces paroles, poursuit-il, l'âme témoigne qu'il existe un Dieu auquel elle attribue la toute-puissance et l'empire sur toutes choses [1]. Le nommant seul et au singulier, elle confesse son unité; l'appelant Dieu, tandis qu'elle désigne les autres divinités par des noms particuliers, tels que Jupiter, Saturne, elle montre que la divinité lui appartient en propre, et que les autres ne l'ont que d'emprunt [2]; et, comme en prononçant ces mots elle regarde, non le Capitole, mais le ciel, elle montre que c'est au ciel qu'est sa véritable demeure [3]. »

II. Ces observations et ces raisonnements éclaircissent une question qui a divisé les savants du siècle dernier, et qui fut vivement agitée en France il y a quelques années, celle qui est relative à la connaissance que les nations païennes ont eue du Dieu véritable. Ils nous font entendre en quel sens Tertullien a pu dire que « le genre humain, qui n'avait pas entendu parler de Moïse, connaissait néanmoins le Dieu de Moïse, » et que, « au milieu des ténèbres de l'idolâtrie qui obscurcissaient sa domination suprême, les païens nommaient Dieu par son propre nom, et lui attribuaient quelques-uns des caractères qui le distinguent [4]; » en quel

1. Eâ voce et aliquem significas et omnem illi confiteris potestatem, ad cujus spectas voluntatem; *Ibid.*, c. II.

2. Simul et cæteros negas Deos esse, dum suis vocabulis nuncupas Saturnum, Jovem, Martem, Minervam; solum Deum confirmas quem tantum Deum nominas : ut et cum illos interdum Deos appellas, de alieno et quasi pro mutuo usa videaris. *Ibid.*

3. O testimonium animæ naturaliter christianæ! deniquè pronuntians hæc, non ad capitolium, sed ad cœlum respicit : novit enim sedem Dei vivi; ab illo, et indè descendit. *Apol.*, c. XVII. V. et. Min. Fel., *Octav.*, n. XVIII, Cyp. *De Idol. van.*; Arnob., *Disput.*, l. II, n. II.

4. Deniquè major popularitas generis humani, ne nominis quidem Mosis

sens aussi Arnobe a avancé comme un fait incontestable que, « de l'aveu de tout le monde, et du consentement commun de l'humanité, le Dieu tout-puissant n'est pas né, et qu'il n'a pas commencé à être produit [1]. » Car autre chose est avoir du vrai Dieu une idée confuse, autre chose est en avoir une connaissance distincte. On peut naturellement avoir une idée exacte du Dieu véritable, et ne pas y être attentif, et en faire une fausse application. On peut aussi, en ne faisant pas un bon usage de ses facultés naturelles ou des dons de Dieu, dénaturer cette idée. A cause de cela, on peut dire avec vérité, et que le Dieu unique n'était pas ignoré, et qu'il n'était pas connu ; que tous les hommes le connaissaient naturellement, et qu'ils étaient dans l'erreur sur son compte, et que le crime de l'antiquité païenne consistait à ne pas vouloir reconnaître celui qu'elle ne pouvait ignorer [2].

III. C'est pour n'avoir pas fait ces réflexions que des écrivains modernes qui se sont plus attachés à rapporter de nombreux passages des anciens qu'à les envisager dans leur ensemble et à les éclaircir les uns par les autres, ont soutenu qu'au sentiment des saints Pères, la majorité des peuples anciens avait une connaissance distincte et pure du Dieu unique et de ses principaux attributs : connaissance spéculative cependant, non pratique ; car ils reconnaissent que le Dieu véritable n'était pas adoré chez les gentils [3].

Qu'il y ait eu chez tous les peuples une notion obscure d'un Dieu suprême, notion dérivée d'une ancienne tradition, et maintenue par le spectacle de l'univers et par l'instinct naturel de la conscience humaine : cela est soutenable, cela

compotes, nedùm instrumenti, Deum Mosis tamen nôrunt : etiam tantam idololatria dominationem obumbrante, seorsùm tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent... Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. x.

1. Nam Deus omnipotens mente unâ omnium et communi mortalitatis assensu, neque genitus scitur, neque novam in lucem aliquandò esse prolatus, nec ex aliquo tempore cœpisse esse vel sæculo. Arnob., *Disput.*, l. I, n. xi.

2. Hæc est summa delicti nolentium recognoscere quem ignorare non possunt. Tert., *Apol.*, n. xvii.

3. Lamennais, *Essai sur l'indiff.*, t. III, etc.

est probable, et ni l'Écriture ni les saints Pères ne s'y opposent. Mais que chez les nations païennes il y ait eu une croyance publique, distiucte, pure du Dieu unique et véritable, c'est ce qu'on ne trouve nulle part dans l'antiquité ecclésiastique. Tous nos docteurs, au contraire, s'attachant à la lettre des livres saints qui décrivent le malheureux état des nations païennes, disent, comme saint Paul, non pas seulement que les gentils *ont adoré la créature à la place du créateur* (Rom., I), qu'ils *immolaient aux démons et non à Dieu* (1 Cor., x, 20), qu'ils servaient des êtres qui *par leur nature n'étaient pas Dieu* (Gal., IV, 8; V. et. 1 Thess., c. I, 9), mais encore qu'ils *ignoraient* et qu'ils ne *connaissaient pas Dieu* (Gal., IV; 1 Thess., c. IV, 5); qu'ils étaient *sans Dieu dans ce monde* (Éph., c. II, v. 11, 12); que le temps de l'idolâtrie était le temps de l'*ignorance* (Act. ap., x, 30), et qu'un des caractères généraux de l'état des idolâtres est l'*obscurcissement de l'esprit et l'ignorance qui les rend étrangers à la vie de Dieu* (Éph., IV, 18).

Ils nous représentent, en effet, d'nn commun accord, les hommes adonnés aux pratiques idolâtriques comme « étant environnés d'obscurité et vivant dans les ténèbres, livrés à de grandes erreurs et à la mort [1]. » Ils enseignent que les nations anciennes étaient comme désertes, en ce qui concerne la connaissance du vrai Dieu, ayant des yeux et ne voyant pas [2]. Ils déclarent expressément qu'elles « ignoraient le Dieu véritable [3]; » que, « avant la venue de Jésus-Christ, Dieu était seulement connu dans la Judée; mais que, depuis son avénement, il est connu dans toute la terre [4]. »

1. Ἀμαύρωσιν οὖν περικείμενοι, καὶ τοιαύτης ἀχλύος γέμοντες ἐν τῇ ὁράσει, ἀνεβλέψαμεν, ἀποθέμενοι ἐκεῖνο ὃ περικείμεθα νέφος, τῇ αὐτοῦ θελήσει. Ἠλέησεν γὰρ ἡμᾶς... θεασάμενος ἐν ἡμῖν πολλὴν πλάνην καὶ ἀπώλειαν. κ. τ. λ. S. Clem., ad Cor., *Ep.* II, n. 1., Vid. et. n. 2, 3.

2. Ἔρημα γὰρ ἦν πάντα τὰ ἔθνη ἀληθινοῦ Θεοῦ, χειρῶν ἔργοις λατρεύοντα. S. Just., *Apol.*, I, n. 53 V. et. *Dial. cum Tryph.* n. 69.

3. Ex eo enim quòd dicit Dii gentium (gentes autem verum Deum nesciunt), et alienos Deos nominans eos, abstulit quòd sint Dii. S. Iren., l. III, c. VI, n. 3.

4. Πρὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας γνωστὸς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ μόνον ἦν ὁ Θεός. κ. τ. λ.

Et sans entrer ici dans de grandes discussions de textes, n'est-ce pas pour la convaincre d'erreur, en même temps que d'impiété, d'immoralité et de folie, que nos docteurs attaquaient la théologie païenne sous sa triple forme, populaire, légale, philosophique [1] ? Que prétendaient-ils, quand ils alléguaient si souvent le passage du Timée où Platon dit « qu'il n'est pas facile de trouver le Père et l'ouvrier de toutes choses, et qu'il est impossible de le faire connaître au peuple [2], » sinon qu'il était réservé à Jésus-Christ d'opérer cette merveille, et de faire connaître aux hommes le vrai Dieu, qu'ils ne connaissaient plus? Les païens eux-mêmes, alors qu'ils attaquaient la religion nouvelle, ne reprochaient-ils pas aux chrétiens de « ne vouloir connaître et de ne vouloir adorer que le Dieu qu'adorait la nation juive, ce Dieu unique, solitaire, séparé des autres dieux, qu'aucune nation libre, aucun royaume, ni même la superstition romaine, n'ont connu ; Dieu chimérique et monstrueux que les chrétiens eux-mêmes ne peuvent ni montrer ni voir [3] ? »

Que si, après cela, il semble bon que nous fixions le sens des passages de Tertullien et d'Arnobe que nous avons cités plus haut, qu'on en rapproche ces belles paroles de Tertullien dans son traité *Du témoignage de l'âme* : « Toute âme qui aura vécu dans le paganisme sera au jugement de Dieu coupable et témoin, autant coupable d'erreur que témoin de la vérité : prêchant Dieu et ne le cherchant pas, détestant les démons et les adorant, invoquant le jugement de Dieu

Orig. *in Ps.* XXIII, v. 1. Opp., t. II, p. 626. V. et. *Hom.* XIII. in Gen., n. 3, *Ibid.*, p. 95.

1. V. Euseb. *Præp. evangel.*, l. II, III.

2. Πρὸς Θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς, διὰ λόγου ζητήσεως, ἐπίγνωσιν προὐτρέπετο (Σωκράτης), εἰπών· τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔθ' εὑρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλές· ἃ ὁ ἡμέτερος Χριστὸς διὰ τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἔπραξε. S. Just., *Apol.*, II, n. 10.

3. Undè autem, aut quis ille, aut ubi Deus unicus, solitarius, destitutus, quem nec gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt, Judæorum sola et misera gentilitas unum et ipsi Deum... coluerunt... — Minut. Fel., *Octavius*, n. X.

et n'y croyant pas[1] ! » Qu'on observe qu'Arnobe, dans le même endroit où il invoque le témoignage de tous les peuples en faveur de l'éternité de Dieu, ajoute : Et ce Jupiter que vous prétendez être le plus grand des dieux et même le dieu véritable, « il a eu un père, une mère, des aïeux, des frères, des sœurs ; formé dans le sein de sa mère, il a été après dix mois mis au jour[2] ? » Qu'on réfléchisse enfin sur un beau passage de Clément d'Alexandrie dont nous avons cité ailleurs quelque chose, et qu'il faut rapporter ici presque en entier : « Toutes les créatures, dit-il, ont en elles-mêmes comme un sentiment de l'existence de celui qui est le Père et le Créateur de toutes choses. Dans l'humanité qui se divise en Grecs et Barbares, il n'est aucune nation, soit de laboureurs, soit de pasteurs, soit de ceux qui vivent dans les villes, qui ait pu se conserver sans la croyance à une nature supérieure. Tous les peuples ont donc cette notion générale. Mais des philosophes grecs curieux de la vérité, et émus par la philosophie des Barbares, ont été plus avant ; ils ont attribué la Providence à celui qui est invisible, unique, tout-puissant, et le souverain principe de ce qui est beau. Cependant, si nous ne les leur enseignons, ils n'aperçoivent pas les conséquences de cette vérité. Ils sont forcés de l'envelopper d'obscures circonlocutions. Ils ne connaissent ni ce qu'est Dieu, ni comment il est Seigneur et Père et Créateur ; en un mot, ils ignorent l'économie de la vérité, si la vérité ne les instruit elle-même[3]. »

1. Merito igitur omnis anima et rea et testis est : in tantùm et rea erroris, in quantùm et testis veritatis... Deum prædicabas et non requirebas, etc. *De Testim. anim.*, c. VI.

2. At verò Jupiter, ut vos fertis, et patrem habet et matrem.... Ergò si hæc ita sunt, Jupiter esse Deus qui potest ? *Disp.*, l. I. n. XI.

3. Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων.—Τῶν ἀνθρώπων πάντες Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι, γένος δ' οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν γεωργούντων, οὔτε... δύναται ζῆν, μὴ προκατειλημμένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει· διὸ πᾶν μὲν ἔθνος... μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγεμονίαν. — Πολὺ δὲ πλέον οἱ παρ' Ἕλλησι πολυπράγμονες οἱ φιλόσοφοι, ἐκ τῆς βαρβάρου ὁρμώμενοι φιλοσοφίας, ἀοράτῳ καὶ μόνῳ, καὶ δυνατωτάτῳ καὶ τεχνικωτάτῳ, καὶ τῶν καλλίστων αἰτιωτάτῳ τὴν πρόνοιαν ἔδωσαν·

Ces paroles du chef de l'école chrétienne d'Alexandrie nous paraissent résumer exactement la doctrine de l'antiquité ecclésiastique relativement à la matière traitée dans ces deux derniers chapitres. Tous les hommes ont en eux-mêmes la notion du Dieu véritable, mais elle n'est pas en tous également distincte, également dépouillée d'erreurs, également développée. Tous les peuples ont cru à l'existence d'une nature supérieure, et il n'y a pas de société possible sans la foi à la Providence. Des philosophes aidés dans leurs recherches par un enseignement supérieur ont attribué cette Providence à un Dieu unique et immatériel. Il était réservé au Christianisme de révéler cette vérité à tous les hommes, et d'élever les philosophes au troisième degré de la connaissance de Dieu, en leur faisant entendre comment il est Père et créateur de toutes choses.

CHAPITRE VII.

Preuves de l'unité de Dieu, suite — Témoignages empruntés à la révélation. — Deux manières d'envisager la révélation. — Double polémique. — Assertion des gnostiques. — L'unité de Dieu clairement enseignée dans tout le corps des Écritures. — Autorité de cet enseignement.

I. La preuve sur laquelle les docteurs de l'Église primitive revenaient le plus fréquemment, et qu'ils regardaient comme la démonstration la plus éclatante de l'unité de la nature divine, est celle qu'ils empruntaient à l'autorité de la révélation. Car, quelle que fût leur valeur, les autres arguments n'étaient que des arguments humains, et, à ce titre, ils pouvaient n'être pas compris, ou n'être pas acceptés par tout le monde : mais qui serait assez insensé pour rejeter le témoi-

τὰ ἀκόλουθα τούτοις, εἰ μὴ κατηχηθεῖεν πρὸς ἡμῶν, οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλ' οὐδ' αὐτὸν ὅπως νοεῖσθαι πέφυκεν τὸν Θεὸν, μόνον δ', ὡς ἤδη πολλάκις εἰρήκαμεν κατὰ περίφρασιν ἀληθῆ... οὔτε γὰρ ὅ ἐστιν, οὐθ' ὅπως Κύριος καὶ Πατὴρ, καὶ ποιητὴς, οὐδὲ τὴν ἄλλην ἴσασιν οἰκονομίαν τῆς ἀληθείας, μὴ οὐ πρὸς αὐτῆς διδαχθέντες. *Strom.*, l. V, n. XIV, p. 729, 730.

gnage que Dieu a rendu de lui-même[1] dans la révélation qu'il a faite aux hommes? Or cette révélation, ils l'envisageaient en deux manières. Les uns la prenaient dans son ensemble et en tant qu'elle embrasse les trois états et les trois formes de la religion, depuis Adam et Moïse jusqu'à Jésus-Christ; les autres se bornaient ordinairement à envisager celle qui est contenue dans les anciennes Écritures et qui a été faite par les prophètes. Les premiers s'appliquaient surtout à en exposer les enseignements; les seconds, à en établir la vérité et l'autorité. Cela tient au caractère différent des erreurs qu'ils avaient à combattre, et à la nature des ouvrages qu'ils composaient. L'exposition abrégée des considérations présentées dans ces divers ouvrages laissera peu de chose à désirer sur cette matière.

II. Les docteurs qui combattirent le gnosticisme se trouvèrent engagés, par la nécessité de leur polémique, à envisager la révélation dans son ensemble et à en exposer spécialement les enseignements sur l'unité de la nature divine[2]. Car les gnostiques, tantôt pour décrier l'Ancien Testament, tantôt pour justifier leur dualisme ou leur langage polythéiste, soutenaient que les anciennes Écritures, et même le Nouveau Testament, enseignaient la pluralité des dieux. Ils rapportaient à l'appui de leurs opinions les passages de la Genèse où Dieu dit, *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance;* et encore, *Voilà qu'Adam a été fait comme l'un*

1. V. S. Iren., l. II, c. IX, 1.— Théophil., l. II, 35. — Clem. Alex., *Coh. ad G.*, n. VIII. — Tertull., *Apol.*, c. XVIII. — Lact. *Div. inst.*, l. I, c. IV. Εἴποιτε δ' ἂν καὶ ὑμεῖς, συνέσει καὶ τῇ περὶ τὸ ὄντως θεῖον εὐσεβείᾳ τοὺς ἄλλους προὔχοντες, ὡς ἐστὶν ἄλογον, παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ Θεοῦ πνεύματι, ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις. Athen., *Leg.*, n. 7. V. et. n. 9.

2. Nunc autem sufficit id quod est ab eis qui contraria nobis dicunt testimonium, omnibus hominibus ad hoc demùm consentientibus, veteribus quidem, et in primis à primoplasti traditione hanc suadelam custodientibus, et unum Deum fabricatorem cœli et terræ hymnizantibus: reliquis autem post eos à Prophetis Dei hujus rei commemorationem accipientibus... Ecclesia autem omnis per universum orbem hanc accepit ab Apostolis traditionem. S. Iren., l. II, c. IX, 1.

de nous (Gen. I, 26 ; III, 12) : expressions, ajoutaient-ils, qui indiquent deux ou plusieurs dieux, non un seul [1]. Ils y joignaient les autres endroits des livres saints où il est écrit qu'il ne faut pas médire des *dieux*, que le Seigneur est *le Dieu des dieux*, ce qui suppose, disaient-ils, qu'outre le Dieu des Juifs, les anciennes Écritures en reconnaissaient d'autres; et ces paroles de saint Paul : « *S'il y en a plusieurs qui soient nommés dieux au ciel ou sur la terre, pour nous il n'y a qu'un Dieu* (I Cor. VIII). »

Les orthodoxes se débarrassaient aisément de ces difficultés. Ils reconnaissaient que les passages allégués de la Genèse impliquaient la pluralité des Personnes divines; mais ils niaient avec raison qu'ils établissent nécessairement le dualisme ou le polythéisme. Ils faisaient remarquer, pour expliquer les autres passages, qu'à la différence de ce qui a lieu pour le Dieu véritable, le nom de Dieu n'y était employé ni au singulier ni d'une manière absolue, et que par conséquent il ne s'y agissait pas d'êtres qui fussent véritablement dieux, mais de personnages investis de l'autorité divine. Que si les Écritures et saint Paul en particulier appelaient *dieux* les dieux des païens, c'était en empruntant leur langage et non pour l'approuver, puisque saint Paul dit expressément dans le passage allégué, *Mais pour nous il n'y a qu'un Dieu*, et qu'ailleurs il proclame de la manière la plus absolue l'unité de Dieu en disant : « *Il y a un seul Dieu qui est au-dessus de tout, et par toutes choses, et en nous tous* (Éph. IV, 6) [2]. »

Ce n'était pas assez aux Pères de l'Église d'avoir réfuté les assertions de leurs adversaires, ils s'appliquaient encore à prouver directement que les Écritures enseignent toutes l'unité de Dieu, et ils le faisaient parfois avec autant d'ordre que de solidité. Premièrement, les Écritures appellent sou-

1. Τὸ Ποιήσωμεν δύο σημαίνει, ἢ πλείονας, πλὴν οὐχ ἕνα. *Hom.* Clem., XVI, n. VI, XI. V. S. Iren., l. III, c. VI. — V. et. Orig. *de princ.*, c. IV, n. 1, 2.

2. Distinxit enim et separavit eos qui dicuntur quidem, non sunt autem dii ab uno Deo Patre.... S. Iren., *Ibid.*, n. 5. Quoniam autem hic Deus est Pater D. N. Jesu Christi ; et ideò Paulus apostolus dixit : *Unus Deus Pater, qui super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis. Id.*, l. II, c. II, n. 6.

vent le Dieu d'Israël le *Dieu des dieux* (Deut. x, 17); par là, elles font bien voir que les autres dieux sont ses sujets et ne sont pas des dieux véritables [1]. Mais ce n'est pas assez : elles professent l'unité divine de la manière la plus expresse : « *Le Seigneur ton Dieu*, est-il dit dans le Deutéronome, *est lui-même Dieu au ciel et sur la terre, et il n'y a pas d'autre dieu que lui* (Deut. IV, 39). *Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le Dieu un* » (Deut. VI, 4). Et en parlant de lui-même, Dieu dit : *Moi je vis*, dit le Seigneur, *et il n'est pas d'autre dieu que moi. Je suis le premier et le dernier, hors moi il n'y a pas de Dieu* (Deut. IV, 31 ; Is. XLIV). De là cette conclusion : *Tu craindras le Seigneur* ton *Dieu*, *et tu l'adoreras lui seul* (Deut. VI, 13) [2]. Troisièmement les Écritures ne reconnaissent pour Dieu véritable que celui qui a fait le ciel et la terre; car il est écrit que « *les dieux qui n'ont pas fait le ciel et la terre périssent* (Jér. x, 11) ; » et elles enseignent partout qu'il n'y a qu'un Créateur de toutes choses : *C'est Dieu qui a créé le ciel et la terre* (Gen. I, 1), *c'est lui qui y a fait tout ce qu'il a voulu* (Ps. XXXII, 9; CXLVIII, 5 ; CXIII, 11); *les cieux racontent sa gloire, le firmament annonce l'ouvrage de ses mains* (Ps. XVIII, 1). Il n'a pas eu besoin d'aides étrangers pour ce grand ouvrage : *seul* il a *étendu les cieux*, *seul* il a *établi la terre sur ses fondements* (Is. XLIV, 24); il a tout fait par son verbe et par son esprit, car il est écrit : *Les cieux ont été formés par la parole du Seigneur, et toute leur vertu vient de l'esprit de sa bouche* (Ps. XXXII, 6); et l'Ancien et le Nouveau Testament enseignent d'un commun accord qu'il n'y a qu'un Dieu qui par son verbe a fait toutes choses [3].

1. Μέγαν δὲ καὶ ἀληθινόν... τῶν Ἰουδαίων εἰποῦσα Θεόν, τοὺς ἄλλους μικροὺς καὶ οὐκ ἀληθινοὺς ἐσήμανεν. *Hom.* Clem. XVI, n. VII. — V. et. S. Iren., l. III, c. VI, n. 1.

2. *Hom.* Clem., *Ibid.*, S. Iren., l. V, c. XXII, 1.

3. *Hom.* Clem. XVI. n. VIII. — S. Iren., l. III. c. VI, n. 3, c. VIII, n. 3, et l. II, c. II, n. 5, 6. Cum itaque universæ Scripturæ, et Prophetiæ, et Evangelia in aperto et sine ambiguitate,... unum et solum Deum ad excludendos alios, prædicent omnia fecisse per Verbum suum... sicut demonstravimus... valdè hebetes apparebunt qui ad tam lucidam apertionem cæcutiunt oculos, et nolunt videre lumen prædicationis. *Ibid.*, c. XXVII. n. 2.

Devant de semblables raisonnements, la cause des gnostiques n'était pas soutenable. Aussi, battus de ce côté, se retranchaient-ils ordinairement dans des traditions secrètes, et recouraient-ils à des interprétations arbitraires des paroles du Sauveur [1]; moyen facile d'échapper à tout contrôle, et qui permet à tous les fanatiques, sous prétexte qu'ils sont seuls capables de comprendre la doctrine du Maître, ou qu'ils y sont seuls mystérieusement initiés, de rendre toute discussion impossible, et de regarder leurs rêveries comme inattaquables !

III. Les apologistes de la religion ne négligeaient pas, dans leurs exhortations aux païens, ou dans l'exposé qu'ils leur faisaient de la doctrine chrétienne [2], de rapporter les passages des saintes Écritures où l'unité de Dieu est enseignée; mais ordinairement ils s'attachaient moins que ceux qui combattaient le gnosticisme, à en citer un grand nombre, soit parce que personne ne niait parmi les païens que l'unité de Dieu fût enseignée dans les livres des Juifs, soit parce qu'il était facile à ceux qui les avaient entre les mains de s'en convaincre [3]. Ils s'appliquaient surtout à établir l'autorité des enseignements de la révélation. Et pour cela ils s'appuyaient sur l'antiquité des monuments de la révélation et de ses ministres, des prophètes, de Moïse; ancienneté qui devait rendre leurs enseignements singulièrement respectables à des hommes auprès de qui l'autorité de l'antiquité était si

1. Quia enim de excogitato eorum qui contraria opinantur, Patre, nihil apertè neque sine controversiâ, in nullâ omninò dictum sit scripturâ ; et ipsi testantur dicentes, in absconso hæc eadem Salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum, qui possunt capere ; et per argumenta et ænigmata, et parabolas ab eo significata intelligentibus. — Quia autem parabolæ possunt multas recipere absolutiones ; ex ipsis de inquisitione Dei affirmare, relinquentes quod certum et indubitatum et verum est, valdè præcipitantium se in periculum et irrationabilium esse, quis non amantium veritatem confitebitur? S. Iren., *Ibid.*, n. 2, 3.

2. Clem. Alex., *Coh. ad G.*, n. VIII. — Theoph., *Ad Aut.*, l. II. — Athenag., *Leg.*, n. 9. — Tert., *Apol.*, c. XVIII. — Lact. *Div. Inst.*, l. I, c. IV.

3. Il faut faire une exception à l'égard de Clément d'Alexandrie, qui cite un grand nombre de passages tout en ajoutant qu'il pourrait en alléguer encore des milliers : Μυρίας ἂν ἔχοιμί σοι γραφὰς παραφέρειν. *Ibid.*, n. IX.

grande [1]; sur l'uniformité de leurs enseignements par opposition aux divisions et aux incertitudes des philosophes [2]; sur ce qu'ils accompagnaient leur doctrine de miracles certains et de prophéties incontestables dont on avait l'accomplissement sous les yeux, ce qui prouvait clairement qu'ils étaient les organes de Dieu même, et qu'ils ne pouvaient se tromper, tandis que, d'un autre côté, ils montraient qu'ils ne voulaient tromper personne par une vie vertueuse et toute dévouée au bien de leurs semblables [3].

On comprend assez que l'exposé complet de ces considérations doit être renvoyé ailleurs. Mais nous devions en donner ici un aperçu, parce qu'encore une fois, aux yeux des Pères de l'Église, les enseignements de la révélation étaient la preuve la plus solide du dogme de l'unité de Dieu.

CHAPITRE VIII.

Conception du dogme de l'unité de Dieu. — Idée que les docteurs de l'Église primitive avaient de l'unité de la nature divine. — Entendaient-ils par là une unité spécifique ou une unité numérique de nature? — Expressions communes qui indiquent une unité numérique. Foi de l'Église. — Témoignages précis et décisifs.

I. Nous disions, en commençant ce livre, qu'outre les négations grossières de l'unité de Dieu qui tenaient à des doc-

1. Primam instrumentis istis auctoritatem summa antiquitas vindicat : apud vos quoque religionis est instar fidem de temporibus asserere. Tert., *Apol.*, c. XIX. V. et. S. Just., *Coh. ad G.*, n. 12, 13. Tat., *Or.*, 31-41. Theoph., l. III, n. 16-28. — Clem. Alex., *Strom.*, l. I, n. XXI.

2. S. Just., *Coh. ad G.*, n. 5, 6, 7, 8. Theoph., *Ad Aut.*, l. II, 9, l. III, n. 3, 7, 9, 17, etc.

3. V. S. Just., Theoph., *suprà*. — Plùs jam offerimus pro istâ dilatione, majestatem Scripturarum, si non vetustatem : divinas probamus, si dubitatur antiquas. Tert., *Apol.*, c. XX. — Quis mentis emotæ, non modò futura præcinere, sed etiam cohærentia loqui possit?... Præterea voluntas fingendi ac mentiendi eorum est qui opes appetunt, qui lucra desiderant : quæ res procul ab illis sanctis viris abfuit... hi non modo quæstum nullum habuerunt, sed etiam cruciatus atque mortem. Lact., *Div. inst.*, l. I. c. IV.

trines étrangères au christianisme, on avait vu se produire, dans les premiers siècles, des altérations de ce dogme qui semblent avoir pris leur source dans la doctrine mal comprise de la Trinité. Au sens de ces sectaires, qui furent les précurseurs des trithéistes des siècles suivants, c'était suffisamment sauvegarder l'unité de la nature divine que de la réduire à une unité spécifique qui se partagerait en trois individualités, non-seulement distinctes, mais séparées. Dans cette hypothèse, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont comme trois hommes, soit frères, soit dérivant l'un de l'autre; c'est-à-dire qu'ils ont bien la même nature spécifique, parce qu'ils appartiennent à la même espèce, mais non la même nature individuelle. La divinité n'est donc plus une d'une unité absolue, elle est triple, et ce n'est pas la même nature qui est dans chacune des trois personnes.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner et de discuter directement la doctrine des premiers siècles relativement à l'unité des trois personnes divines : nous nous proposons de le faire avec soin dans le douzième livre de cette Première partie de notre ouvrage. Nous nous contenterons de remarquer, et cela suffira pour sauvegarder la doctrine de l'Église contre le trithéisme, que dès que cette erreur se montra, elle fut immédiatement proscrite : que saint Denis de Rome, avec son concile, la condamna comme étant une erreur diamétralement opposée à celle de Sabellius, et non moins dangereuse, parce qu'elle renversait la *monarchie* divine [1]; que l'Église entière l'eut en horreur dans les manichéens, et repoussa la doctrine selon laquelle le Fils serait *une partie* consubstantielle du Père [2], et qu'elle proscrivit dans ses canons une forme de bap-

1. Dion. Rom. ap. S. Athan., *de decr. Syn. Nic.*, n. 26, v. infr., l. IV, c. XIII.

2. Arius nous est témoin de ce fait dans la lettre qu'il écrivit à saint Alexandre : Οὐδ' ὡς Μανιχαῖος, μέρος ὁμοούσιον τοῦ Πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο. l'expression μέρος ὁμοούσιον est remarquable. Arius dit plus bas dans le même sens que regarder le Fils comme une partie d'un tout consubstantiel ὡς μέρος τοῦ ὁμοουσίου, c'est faire Dieu composé et divisible. Cette observation est juste, et aucun des défenseurs du consubstantiel ne l'a contestée. V. *Ep. Ar. ad Alex.*, Apud Epiph. *Hær.*, LXIX, n. VII.

tème qui la supposait [1]. Nous remarquerons encore qu'en reconnaissant que le Père était Dieu, le Fils Dieu, le Saint-Esprit Dieu, jamais il ne fut permis de dire, dans l'Église, que c'étaient trois dieux, qu'aucun des docteurs ne l'a dit, et qu'accusés par les prédécesseurs de Sabellius de renverser la *monarchie* divine, ils s'en sont défendus constamment comme d'une impiété [2]. Or, cette loi universelle du langage dans le christianisme suffit à prouver qu'on n'y admettait pas en Dieu trois individualités distinctes, séparées, parce qu'elles feraient nécessairement trois dieux.

II. C'en est assez : car, encore une fois, ce n'est pas le lieu de discuter directement la doctrine des premiers siècles relativement à l'unité de la Trinité; mais nous devons étudier ici les enseignements de l'Église primitive sur l'unité de la nature divine, considérée en général.

Et d'abord parmi les preuves de ce dogme que nous avons empruntées aux Pères, s'il en est qui ne tendent qu'à établir l'unité d'empire, ou l'égalité dans la divinité, il en est aussi qui excluent toute division, tout partage dans la nature divine. Tels sont les arguments philosophiques empruntés à l'idée de la souveraine grandeur, de l'infinité et de l'immensité, et surtout plusieurs de leurs preuves tirées des passages des livres saints. Quoi de plus propre, en effet, pour exprimer l'unité individuelle ou absolue de la nature divine, que ces paroles des livres saints que nous rapportions dans le chapitre précédent : *Le Seigneur ton Dieu est un Dieu unique, il n'y a pas d'autre dieu que lui; je vis, dit le Seigneur, et il n'y a pas d'autre dieu que moi; je suis le premier et le dernier*; *hors moi, il n'y a pas de dieu?* Et quoi de plus souvent répété, dans l'antiquité ecclésiastique, que ces passages? Ne les voyons-nous pas allégués constamment

1. *Can. Apost.*, XLIX. Cité plus bas, l. IV, c. VI.

2. Tert., *Adv. Prax.*, c. III, XIII, XIX. Novat. *de Trin.*, c. XXX, XXXI. — S. Hipp., *C. Noet.*, II, VIII. — Orig., *In Joann.*, t. II, n. 2. In *Ep. ad Rom.*, l. I. In *Ep. ad Tit.* — Dion, Alex. apud Athan., *de Sent. Dion*... Ces passages sont cités, l. IV et l. V de cette histoire.



par l'auteur des *Clémentines*, par Athénagore, par Clément d'Alexandrie, par Tertullien, par Novatien, par saint Cyprien, par Origène [1]? Est-il besoin de remarquer que c'est sur le fondement de ces autorités sacrées que saint Justin répète sans cesse, dans son exhortation aux Grecs, que Dieu est *unique et seul* [2], et que saint Irénée, repoussant toutes les formes polythéistes que le gnosticisme avait inventées, redit sans cesse que Dieu seul est dieu, et qu'il n'y en a pas d'autre que lui [3]? Mais il est important d'observer que les écrivains du siècle suivant qui ont eu à soutenir contre des erreurs diamétralement opposées, l'artémonisme et le sabellianisme, la divinité de Jésus-Christ et sa distinction personnelle d'avec le Père, malgré l'abus que ces deux sortes d'adversaires faisaient des passages que nous venons de rapporter pour en conclure ou que Jésus-Christ n'était pas Dieu, ou qu'il était unipersonnel avec le Père, en ont constamment maintenu le sens littéral et rigoureux, aiusi que nous le verrons dans le cours des livres suivants.

III. Ce n'est pas tout. Outre ces expressions et ces interprétations des Pères, qui indiquent si clairement l'unité individuelle de la nature divine, on trouve encore dans leurs ouvrages d'autres assertions, d'autres passages qui ne peuvent avoir un autre sens, et qui sont manifestement incompatibles avec le trithéisme. Ainsi Tertullien, voulant prouver qu'il ne peut y avoir deux dieux inégaux, dit que les chrétiens « ne sauraient adopter l'erreur des gentils, qui, obligés de confesser le Dieu unique, persistent à en admettre

1. *Clem. hom.*, XVI. — Athenag., *Leg*, n. 9. — Clem. Alex., *Coh. ad G.*, n. VIII. — Tertull., *Adv. Prax.*, XVIII, XIX. — Novat., *de Trin.*, c. XXX. — S. Cypr., *Ep. ad Fortun.*, n. 11. — Origen., *de Princ.*, l. II, c. IV, n. 1, 2. *In Num.*, hom., XIV, n. 1.

2. Εἷς καὶ μόνος ὑπάρχων, ὡς καὶ αὐτὸς διὰ τῶν ἑαυτοῦ προφητῶν μαρτυρεῖ λέγων· Ἐγὼ Θεὸς πρῶτος· καὶ μετὰ ταῦτα, καὶ πλὴν ἐμοῦ θεὸς ἕτερος οὐκ ἔστι. *Coh. ad Græc.*, n. 21, cnf. 15, 16, 17, 22.

3. Te cognoscamus qui fecisti cœlum et terram, qui dominaris omnium, qui es solus et verus Deus, super quem alius deus non est... Da omni legenti hanc scripturam agnoscere te, quia solus Deus es. S. Iren., *Adv. hær.*, l. III, c. VI, n. 4, et passim.

d'autres au-dessous de lui ; mais que la divinité ne connait pas de degré, parce qu'elle est unique, et qu'elle ne peut en rien être moindre qu'elle-même [1] ? » Cette raison exclut toute inégalité, toute séparation, toute différence dans l'unité. Ainsi Origène, expliquant les paroles du Deutéronome, *Le Seigneur notre Dieu est un Dieu un*, dit que « Dieu n'est pas seulement un numériquement, parce qu'il est au-dessus de tout nombre. » Et n'est-il pas évident qu'on ne saurait concilier, avec plusieurs natures individuellement distinctes et existant séparément, l'idée de la simplicité divine qu'il donne dans son livre des Principes, en disant que Dieu est, en toute manière, monade, μονὰς, et pour ainsi dire *énade*, ἑνάς [2] ? Enfin, il est impossible d'exprimer d'une manière plus énergique l'unité absolue de la nature divine que le fait Clément d'Alexandrie, lorsqu'il l'appelle l'*unité de l'unique essence*, et lorsqu'il dit : « Dieu est *un*, et il est au delà de l'un et au-dessus de l'unité elle-même. Aussi, la parole que le Sauveur lui adresse, en disant *toi*, est emphatique, et elle indique le Dieu qui est vraiment seul, qui a été, qui est et qui sera [3]. »

CHAPITRE IX.

Conception du dogme de l'unité divine. — Ses conséquences. — Dieu seul sans principe et éternel. — Dieu seul immense, immuable, essentiellement bon. — Dieu seul créateur et modérateur suprême de toutes choses.

I. La doctrine de l'unité de Dieu, si elle a été connue et comprise dans l'Église, a dû produire dans le langage et

1. Neque enim proximi erimus opinionibus nationum quæ si quandò coguntur Deum confiteri, tamen et alios infrà illum volunt. Divinitas autem gradum non habet, utpotè unica... minor se nusquàm poterit esse. *Adv. Hermog.*, c. VII. V. et. Arnob., l. VII, n. 1.

2. Non tantùm numero unus designatur, qui utiquè super omnem numerum esse credendus est. *In lib. regn. hom.* 1, n. 4, Opp., t. II, p. 483. — Ut sit ex omni parte μονὰς et, ut ita dicam, ἑνάς. *De Princ.*, l. 1, c. 1, n. 6.

3. Τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν. *C. ad G.*, n. IX, p. 72.

Ἓν δὲ ὁ Θεός, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνός, καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα· διὸ καὶ τὸ Σὺ

dans le culte public de cette société des conséquences caractéristiques. Elle a dû faire réserver à un Dieu unique et l'attribution des perfections essentielles, et les opérations divines, et le nom même de Dieu, et le culte suprême. Par une réciprocité manifeste, si l'Église primitive a attribué à Dieu seul et à un seul Dieu les perfections et les opérations divines ; si elle lui a réservé, d'une manière absolue, le nom de Dieu ; si elle n'a rendu qu'à lui le culte suprême, elle a constamment et publiquement, non pas seulement reconnu, mais professé le dogme sacré de l'unité absolue de Dieu.

Parcourons les ouvrages des premiers siècles ; nous trouverons partout des témoignages éclatants de ces faits. S'agit-il de l'éternité ou de l'aséité, ce caractère propre de l'essence divine, nous verrons les anciens docteurs dire et enseigner constamment que « Dieu seul est sans commencement ; » que seul il a toujours existé et n'a pas été fait ; que « seul il est éternel et incréé ; » que « seul il a pu dire. *Je suis celui qui suis ;* » que « la substance divine, qui est la chose même de Dieu, seule n'est pas née, n'est pas faite, est seule éternelle ; » que « Dieu seul est inengendré, immortel, éternel[1]. » Et en parlant ainsi, ils ne font, de leur propre aveu, que développer la parole de saint Paul, dans son épître à Timothée (I Tim., VI, 16) : *Dieu seul est le roi immortel des siècles*[2].

II. S'agit-il de l'immensité, de l'infinité, de l'immutabilité divine, nous avons vu Hermas dire que « Dieu seul est immense, » Athénagore et Novatien prouver qu'il ne peut y

μόριον, δεικτικὴν ἔχον ἔμφασιν, τὸν ὄντως μόνον ὄντα, ὃς ἦν, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, δείκνυσι Θεόν. *Pædag.*, l. I, c. VIII, p. 140.

1. Μόνος ἄναρχος ὤν. Tat., *Orat.*, n. 4. — Αὐτὸς γάρ ἐστι μόνος ὁ ἀεὶ ὤν, γένεσιν δὲ μὴ ἔχων. S. Just., *Coh. ad G.*, n. 22. — Μόνος ἀΐδιος ὁ ἀγέννητος Θεός. Athen., *Leg.*, n. 30. — Frequenter et in aliis exposuimus quod Deus solus est qui dicit : *Ego sum qui sum*, et una est ista Dei substantia quæ semper est, Orig., *In Ep. ad Rom.*, l. IV, n. 3. Opp., t. IV, p. 530. — Hanc (substantiam cui nomen Dei contigit) inveniens solam innatam, infectam, solam æternam, et universitatis conditricem...., summum magnum ei adscribo et vindico. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. VIII, et al. passim. — Nonne solus ingenitus, immortalis et perpetuus solus est ? Arnob., *Disp.*, l. II, c. XXXI.

2. V. Orig., *In Joann.*, t. II, n. 11. Opp., t. IV, p. 71.

16.

avoir deux immenses, Lactance, Tertullien et les autres démontrer l'absurdité de l'existence de plusieurs infinis [1]. Et, pour ne pas reproduire ici des passages rapportés ailleurs, nous voyons Origène dire, dans ses tomes sur saint Jean, que « personne, hors le Dieu des vivants, n'a une vie entièrement immuable et inaltérable [2] ; » Archélaüs soutenir, dans sa dispute avec Manès, que « la substance divine seule est immuable et éternelle [3] ; » et Tatien expliquer, comme tous les autres docteurs, la possibilité du péché par cette considération que « la créature n'a pas la nature du bien, ou la bonté par nature, qui est propre à Dieu seul [4], » et à cause de cela, que toute nature créée est muable et défectueuse.

III. Mais ce qu'il importe surtout de remarquer ici, c'est l'unanimité avec laquelle les anciens Pères enseignent que Dieu seul est tout-puissant, que seul il est le créateur et le modérateur de toutes choses. Car c'en serait assez de ce fait pour confondre l'arianisme, et pour établir la parfaite divinité du Verbe. « Pour nous, dit Clément d'Alexandrie, en opposant la doctrine chrétienne au panthéisme stoïcien, nous disons que Dieu seul est créateur, et créateur par le Verbe ; » et ailleurs, exaltant la puissance de Dieu : « Dieu seul, dit-il, a créé le monde, parce que seul il est le Dieu véritable. » C'est, du reste, un langage ordinaire chez lui d'appeler Dieu « le seul Tout-Puissant, le Saint Créateur, qui est le seul Dieu tout-puissant [5]. » Nous trouvons les mêmes enseignements dans les autres apologistes : dans saint Justin, dans

1. V. *Sup.*, ch. IV.

2. Οὐδενὸς τῶν παρὰ τὸν Θεὸν ζώντων ἔχοντας τὴν ἄτρεπτον πάντη καὶ ἀναλλοίωτον ζωήν. *In Joann.*, t. II, n. 11, Opp., t. IV, p. 71.

3. Una verò et sola inconvertibilis est divina substantia, æterna et invisibilis, sicut omnibus notum est. Archel., *Disp. cum Man.*, n. XXXIII.

4. Τἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον (τῆς ποιήσεως εἶδος), ὃ πλὴν μόνον παρὰ τῷ Θεῷ. Tat., *Orat.*, n. 7. — Orig., *de Princ.*, l. II, c. IX, n. 9.

5. Ἡμεῖς δὲ ποιητὴν μόνον αὐτὸν καλοῦμεν, καὶ λόγῳ ποιητήν. *Strom.*, l. V, n. XIV, p. 699. Μόνος γὰρ ὁ Θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ Θεός. *C. ad G.*, n. IV, p. 55. Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις, ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσική. *Strom.*, l. V, n. XIII, p. 698. Τὸν ἅγιον δημιουργόν, τὸν παντοκράτορα μόνον Θεόν. *Ibid.*, l. III, n. VI, p. 531, et al. passim.

Tatien, dans Théophile. Ils disent à l'envi que « Dieu seul a tout fait, » que « seul il a créé la matière, » « qu'il a tiré la lumière du sein des ténèbres, » que « seul il a étendu les cieux [1]. » Et lorsqu'ils veulent donner une idée abrégée de la doctrine chrétienne à cet égard, ils disent : « Quant à nous, nous confessons Dieu, mais un Dieu unique : celui qui est le formateur, le créateur, le démiurge de l'univers ; nous savons que tout est gouverné par la Providence, mais c'est par lui seul ; nous avons reçu une sainte loi, mais nous avons pour législateur le Dieu véritable [2]. » Sur cette matière, il n'y a aucune distinction d'école à faire dans l'antiquité chrétienne ; il n'y a pas de différence de langage à signaler. Quelques conséquences que prétendissent tirer de ce fait les ennemis de la distinction des Personnes divines, les catholiques ne l'abandonnèrent jamais, même en apparence. Ainsi Tertullien, écrivant contre Praxéas, maintint dans toute sa rigueur le sens de ces paroles de Dieu dans Isaïe : ***J'ai seul étendu les cieux*** [3] ; et Novatien, dans le cours de son livre de la Trinité, répète plusieurs fois que c'est le Créateur qui a dit : ***Il n'y a pas d'autre Dieu que moi*** [4], et il y déclare « que nous savons, que nous lisons, que nous croyons, que nous tenons, qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a fait le ciel et la terre, que nous n'en connaissons pas, que nous ne pouvons pas en connaître d'autre, parce qu'il n'y en a pas [5] ! »

Cet accord unanime des orthodoxes, ce langage constant n'ont rien qui doive nous surprendre. Le gnosticisme, qui

1. Θεῷ τῷ μόνῳ κατακολουθήσατε· πάντα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἕν. Tat., *Orat.*, n. 19. Μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη. *Ibid.*, n. 5. — Οὗτος Θεὸς μόνος, ὁ ποιήσας ἐκ σκότους φῶς... οὗτός μου Θεὸς ὁ τῶν ὅλων κύριος, ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος... Theoph., *ad Aut.*, l. I, n. 6, 7.

2. Ἡμεῖς δὲ καὶ Θεὸν ὁμολογοῦμεν, ἀλλ' ἕνα, τὸν κτίστην, καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντός, καὶ προνοίᾳ τὰ πάντα διοικεῖσθαι ἐπιστάμεθα, ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ μόνου· καὶ νόμον ἅγιον μεμαθήκαμεν· ἀλλὰ νομοθέτην ἔχομεν τὸν ὄντως Θεόν. *Id.*, l. III, n. 9.

3. *Adv. Prax.*, c, XVIII, XIX.

4. *De Trin.*, c. III.

5. Unum esse Deum qui fecit cœlum pariter ac terram, quoniam vel alterum novimus, aut nosse, cùm nullus sit, aliquandò poterimus. *De Trin.*, c. XXX.

multipliait les dieux et niait que le Créateur fût le Dieu unique et véritable, les forçait à se tenir sur leurs gardes et à ne pas laisser échapper la moindre expression qui aurait pu porter atteinte au premier article du symbole. Nous verrons, dans la Seconde partie de cet ouvrage, comment cet article a été établi et défendu par nos controversistes. Qu'il nous suffise d'observer pour le moment que l'Église tenait tant à cette vérité, que saint Justin ne craignait pas de prononcer cette parole célèbre : « Je n'aurais pas cru au Seigneur, s'il eût annoncé un autre Dieu que le Créateur [1] ; » et sa doctrine était si précise à cet égard, que saint Irénée disait : « Dieu lui-même a fait par lui-même, librement et par sa puissance, toutes choses, et il les a disposées, et il les a achevées, et sa volonté est la substance de tout ce qui est. Il est seul Dieu, lui qui a tout fait ; il est seul tout-puissant, il est seul formateur, il est seul producteur, il est seul inventeur, il est seul créateur, il est seul maître de toutes choses. Hors de lui, au-dessus de lui, il n'y a rien, il n'y a pas d'autre Dieu ; il n'y a encore une fois qu'un seul Dieu, qui a fait toutes choses par lui-même, celui qui a formé l'homme, qui a sauvé Noé, le Dieu d'Abraham, le Dieu des vivants que la loi annonce, que les prophètes proclament, que Jésus-Christ révèle, que les apôtres prêchent, que l'Église croit [2]. »

1. Ὅτι αὐτῷ τῷ Κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπείσθην, ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν. Ap. Eus., *Hist. eccles.*, l. IV, c. 17.

2. Ipse à semetipso fecit liberè et ex suâ potestate, et disposuit et perfecit omnia, et est substantia omnium voluntas ejus : solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens... ipse fabricator, ipse conditor, ipse inventor, ipse factor, ipse dominus omnium, et neque præter ipsum, neque super ipsum, neque mater quam illi admentiuntur, nec Deus alter... Sed solus unus Deus fabricator... qui fecit ea omnia per semetipsum... hic est qui formavit hominem... hic Deus Abraham... Deus vivorum quem et lex annuntiat, quem Prophetæ præconant, quem Christus revelat, quem Apostoli tradunt, quem Ecclesia credit. S. Iren., l. II, c. xxx, n. 9.

CHAPITRE X.

Unité de Dieu. — Langage de l'Église. — Le Dieu véritable doit seul être appelé Dieu. — Enseignement de l'Église contre les erreurs des païens. — Les gnostiques altèrent ce langage. Leur réfutation par l'Écriture. — Fondement rationnel du langage public de l'Église sur cette matière. — Belles considérations de saint Irénée et de Tertullien.

I. L'Église chrétienne a toujours regardé comme un devoir rigoureux, non pas seulement de conserver pure la doctrine de Jésus-Christ, mais aussi, dans l'intérêt de cette conservation elle-même, de se conformer aux règles du langage consacré pour l'exprimer selon l'avis qu'en donne saint Paul à l'un de ses disciples [1].

Or rien n'est plus remarquable à cet égard, dans l'histoire dogmatique des premiers siècles, que l'attention qu'ont eue les docteurs chrétiens par respect pour le dogme de l'unité divine, à ne donner le nom de Dieu qu'au Dieu véritable. Ils se rappelaient cette règle proclamée par saint Paul que, si les païens reconnaissent et nomment plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, pour les chrétiens *il n'y a qu'un seul Dieu, de qui viennent toutes choses, et un seul seigneur, Jésus-Christ* [2]. Aussi les voyons-nous déclarer hautement aux païens qu'il « ne faut pas croire qu'il y ait un autre Dieu que lui [3] ; » que « comme il n'est pas permis de donner à d'autres qu'à César le nom de César, ainsi il ne l'est pas de donner le nom de Dieu à un autre qu'à Dieu [4] ; » que ces deux choses sont certaines : que « personne ne partage l'empire avec Dieu, que personne ne peut avoir une appellation qui lui soit commune avec lui, que seul il est Dieu,

1. II Tim., c. I, 13.
2. I Cor., VIII, 5.
3. Desine alium Deum credere atque ita et hunc Deum dicere cui Deo opus est. Tertull., *Apolog.*, c. XXXIV.
4. Ὅτι ὡς οὐκ ἔξεστιν τὸ Καίσαρος ὄνομα ἑτέρῳ δοῦναι... οὕτως ἐκ τοῦ ὑμετέρου παραδείγματος, τοῦ Θεοῦ ὄνομα ἑτέρῳ δοθῆναι οὐκ ἔξεστιν. Clem. *hom.*, X, n. XV, V. et Tert., *Apolog.*, c. XXIV.

que seul il doit être dit tel [1] ; » que « celui qui ose donner ce nom à un autre sera puni du feu éternel [2] ; » que « le crime de l'idolâtrie consiste à donner à des créatures ou à des hommes le nom qui ne convient qu'à Dieu seul [3], » qu'au contraire et par la même raison « embrasser le nom vrai et ineffable est synonyme de rendre au vrai Dieu le culte qui lui est dû [4], » et enfin, qu'on ne peut regarder comme ayant véritablement trouvé Dieu ceux qui ont déféré son culte et son nom à d'autres qu'à lui [5].

II. Les gnostiques ne connaissaient pas et ne respectaient pas ces règles du langage orthodoxe. Distinguant, comme ils le faisaient, le créateur du Dieu suprême, et ne voulant pas abjurer entièrement les Écritures, qui donnent si souvent au Créateur le nom de Dieu, comment eussent-ils pu faire autrement ? Ils soutenaient donc qu'on pouvait donner le nom de Dieu à d'autres qu'au Dieu suprême [6]. Ils appuyaient leur opinion à cet égard sur les divers passages de l'Ancien Testament où le nom de Dieu est mis au pluriel, sur celui de l'Exode où Moïse est appelé le *Dieu* de Pharaon, et en particulier sur un endroit où saint Paul semble appeler le diable le *Dieu du siècle présent* [7]. Comme on leur objectait que, le même nom de Dieu étant donné au Dieu suprême et à d'autres qu'à lui, on courait risque de les confondre, il paraît qu'ils émirent ce principe, que, partout où le nom de Dieu était précédé de l'article, il s'agissait du Dieu suprême, et qu'alors que ce nom n'était pas ainsi qualifié, l'Écriture

1. Οὐδεὶς αὐτῷ συνάρχει, οὐδεὶς τῆς αὐτοῦ κοινωνεῖ ὀνομασίας, τοῦτο δ δὴ λέγεται Θεός· μόνος γὰρ αὐτὸς καὶ λέγεται καὶ ἐστίν. *Id.*, *Ibid.*

2. Ἄλλον δὲ οὔτε νομίσαι οὔτε εἰπεῖν ἔξεστιν· εἰ δέ τις τολμήσειεν, ἀϊδίως τὴν ψυχὴν κολασθῆναι ἔχει. *Id.*, *hom.*, III, n. XXXVIII.

3. Ἐσφαδισούργησε τὸ μόνῳ τῷ ὄντως Θεῷ πρέπον ὄνομα, ἐπὶ θνητοὺς μεταφέρουσα. S. Justin., *de Mon.*, n. 1.

4. Ἀσπάζεσθαι δὲ χρὴ τὸ ἀληθινὸν καὶ ἄτρεπτον ὄνομα. *Id.*, *ib.*

5. Εἰ... Θεὸς κατ' ἀλήθειαν εὕρητο Πλάτωνι, ἤ τινι τῶν Ἑλλήνων· οὐκ ἄλλο τι ἔσεβον καὶ Θεὸν ἐκάλουν, καὶ προσεκύνουν. κ. τ. λ. Orig., *C. Cels.*, l. VII, 42.

6. V. S. Iren., l. IV, c. I.

7. In quibus Deus sæculi hujus excæcavit mentes infidelium, II Cor. IV, 5. V. S. Iren., l. IV, c. VII, VIII. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, c. VII.

voulait parler du démiurge ou d'êtres inférieurs au Dieu véritable [1].

Rien, il faut le dire, n'était plus vain et moins sensé que ce principe d'interprétation. Il suffisait à lui seul à ruiner leur doctrine ; et Clément d'Alexandrie a remarqué en particulier que dans un passage où Ève dit, *Dieu m'a donné un autre fils au lieu d'Abel*, le nom de Dieu est précédé de l'article ; ce qui implique que le Dieu véritable est l'auteur de la génération humaine, vérité que les gnostiques repoussaient avec horreur [2]. Leurs autres arguments étaient plus spécieux, mais ils ne faisaient pas relâcher les défenseurs de l'unité divine de la sévérité de leur langage, et même ils ont donné lieu à saint Irénée, qui a combattu directement ces sectaires, d'exposer avec une grande précision et de défendre avec une grande force ce langage consacré.

Cet illustre docteur établit comme un principe certain que ni Jésus-Christ dans son Évangile, ni le Saint-Esprit dans les Écritures, ni les apôtres dans leurs prédications, en parlant en leur propre nom, n'ont jamais appelé Dieu d'une manière définitive et absolue un être qui ne le serait pas véritablement [3]. Si donc l'Écriture donne parfois le nom de dieux à ceux qui ne le sont pas, elle ne le leur donne pas d'une manière absolue ; mais elle ajoute toujours quelque chose qui exprime qu'ils ne sont pas véritablement Dieu [4]. Ainsi, lorsque l'Écriture dit, *les dieux des nations, les dieux étrangers, les dieux qui n'ont pas fait le ciel et la terre*, on voit bien qu'elle ne parle pas en son propre nom, qu'elle emprunte le langage des autres peuples ; mais lorsqu'elle parle

1. Philon avait fait, avant eux, une observation analogue. Il ne voulait pas que *le Verbe* fût appelé Dieu avec l'article. *De Somn.*, I, 39.

2. Clem. Alex., *Strom.*, l. III, n. XII, p. 548.

3. Neque igitur Dominus, neque Spiritus sanctus, neque Apostoli eum qui non esset Deus, definitivè et absolutè Deum nominassent aliquandò, nisi esset verè Deus : neque Dominum appellassent aliquem ex suâ personâ, nisi qui dominatur omnium. S. Iren., *Adv. hær.*, l. III, c. VI, n. I.

4. Cùm autem eos qui non sunt dii nominat, non in totum, quemadmodùm prædixi, Scriptura ostendit illos Deos, sed cum aliquo additamento, et significatione, per quam ostenduntur non esse dei. *Ibid.*, n. 3.

en son propre nom, elle dit ce qu'ils sont en réalité, *les idoles des démons* [1]. D'un autre côté, lorsqu'elle dit que « Moïse a été donné pour dieu à Pharaon, elle ne dit pas directement et absolument que Moïse est Dieu, est Seigneur, et, pour qu'on ne s'y méprenne pas, le Saint-Esprit l'appelle *un serviteur fidèle de Dieu*, ce qu'il était en réalité [2]. » Au contraire, quand l'Écriture parle en son propre nom et d'une manière absolue, elle ne reconnait pour dieu que le Dieu véritable. Ainsi saint Paul, en disant aux Galates, *Vous adoriez ceux qui n'étaient pas dieux, mais aujourd'hui vous connaissez Dieu et vous en êtes connus* (Gal. IV, 8, 9), a clairement distingué ceux qui n'étaient pas dieux de celui qui l'est véritablement. Et lorsqu'il écrivait aux Corinthiens : *Nous savons que l'idole n'est rien, et que personne n'est Dieu hors un seul, car s'il en est qui soient nommés dieux, soit au ciel, soit sur la terre, pour nous il n'y a qu'un Dieu, le Père, et un seul Seigneur, Jésus-Christ* (I Cor. VIII, 4), il distinguait et séparait ceux qui sont dits dieux, et qui ne le sont pas, de celui qui l'est véritablement, et il confessait en son propre nom que Jésus-Christ est le seul Seigneur [3]. » Dans toute cette discussion, saint Irénée ne semble embarrassé que par le texte de saint Paul que l'on traduit ordinairement ainsi : *Le Dieu de ce siècle a aveuglé les yeux des infidèles ;* et quoiqu'il pût répondre à ses adversaires qu'évidemment le nom de Dieu est pris là dans un sens limité, il aime mieux, tant il était jaloux de maintenir le principe qu'il avait posé, soutenir qu'il y a là une hyperbate, figure très-usitée dans saint Paul, et par conséquent que le passage doit être ainsi

1. A suâ autem personâ quod est dicit de ipsis : sunt enim *idola*, inquit, *dæmoniorum*. *Ibid.*

2. Et ipse autem Moyses homo Dei existens, Deus quidem dictus est ante Pharaonem ; non autem verè Dominus appellatur, nec Deus vocatur à Prophetis, sed *fidelis Moyses famulus et servus Dei*. (Heb., III, 5, Ex Num. XII, 7). Dicitur à Spiritu, quod et erat. *Ibid.*, n. 5.

3. Distinxit enim et separavit eos qui dicuntur quidem, non autem sunt dii, ab uno Deo Patre *ex quo omnia*, et unum Dominum Jesum Christum ex suâ personâ firmissimè confessus est. *Ibid.*

traduit, *Dieu a aveuglé l'intelligence des hommes de ce siècle* [1].

Quoi qu'il en soit de cette interprétation qui, par le même motif, a été adoptée par Tertullien [2], saint Irénée, dans les chapitres qui suivent, ne relâche rien de son principe. Il y prouve que Jésus-Christ n'a jamais donné lieu, sur ce point, à la moindre confusion, qu'il a constamment distingué Dieu de tout ce qui n'est pas lui, et qu'il ne lui a rien comparé, ni Satan, ni aucun des êtres créés [3]. Ces observations sont justes, et nous ne les développons pas ici, parce que rien de solide ne peut leur être opposé.

III. Du reste, en même temps qu'ils appuyaient cette règle du langage chrétien sur les Écritures, les docteurs de l'Église la justifiaient par des considérations rationnelles de la plus grande valeur. Saint Irénée, partant de cette vérité enseignée dans les livres saints, que ce qui n'est pas Dieu, même les intelligences célestes, a été créé de Dieu, fait les observations suivantes : « Autres sont les choses qui sont créées, autre est celui qui les a créées ; autres les choses faites, autre celui qui les a faites. L'un est incréé, sans commencement, sans fin, ne manquant de rien, se suffisant parfaitement à lui-même, et donnant l'être à ce qui ne l'a pas ; mais ce qui est fait et créé a un commencement, et ce qui a un commencement peut périr, et il est essentiellement dépendant de celui qui l'a fait, et il en a sans cesse besoin. » Étant donc ainsi essentiellement différents, « il est nécessaire qu'ils soient désignés par un nom différent ; il suffit d'un peu de sens pour le comprendre, et jamais la créature ne pourra prendre justement le nom de Créateur [4]. »

1. S. Iren., l. III, c. VII.
2. Tert., *Adv. Marc.*, l. V, c. XI.
3. Manifestè ostensum est quoniam neque Prophetæ, neque Apostoli alium Deum nominaverunt vel dominum appellaverunt, præter verum et solum Deum. Multò magis ipse Dominus, etc.... S. Iren., *Ibid.*, c. VIII.
4. Altera autem sunt quæ constituta sunt, ab eo qui constituit, et quæ facta sunt, ab eo qui fecit. Ipse enim infectus, et sine initio, et sine fine, et nullius indigens, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum præ-

Cette considération est décisive. Tertullien en fait d'analogues, et qui ont aussi une grande solidité. Il observe que, parmi les divers êtres, « ceux-là seuls doivent porter le même nom qui ont la même substance, et qu'il est absurde d'unir par la même dénomination ceux qu'on ne peut unir par la raison et par la pensée [1]. » Il soutient contre Marcion que « celui-là seul doit être appelé Dieu qui est souverainement grand, parce que seul il peut être cru tel, » que « le nom de Dieu, qui est le nom naturel de la Divinité, peut être attribué à tous les êtres à qui l'on attribue la divinité elle-même [2], » mais ne peut appartenir qu'à celui qui possède réellement la nature divine. Et défendant contre les gnostiques la loi imposée aux martyrs de ne pas appeler dieux les divinités des païens, même au péril de leur vie, il en donne cette raison, « qu'on n'est pas moins idolâtre de traiter comme Dieu par la langue celui qui ne l'est pas, que de se conduire à son égard comme s'il l'était par d'autres actions extérieures; et que le chrétien ne doit pas adorer, de quelque manière que ce soit, un autre que celui qui nous a fait le précepte de n'adorer que lui [3]. »

stans: quæ verò ab eo sunt facta initium sumpserunt. Quæcumque autem initium sumpserunt et dissolutionem possunt percipere et subjecta sunt, et indigent ejus qui se fecit: necesse est omnimodò uti differens vocabulum habeant apud eos etiam qui vel modicum sensum in discernendo talis habent: ita ut is quidem qui omnia fecerit cum verbo suo, justè dicatur Deus et Dominus solus; quæ autem facta sunt, non jam ejusdem vocabuli participabilia esse, neque justè id vocabulum sumere debere, quod est creatoris. S. Iren., *Ibid.*, c. VIII, n. 2.

1. Quod si nomen istud proprium divinitatis et simplex, nec interpretatorium in illo Deo reprehensum, in cætera quæ deos vultis, docete etiam qualitatis inter illos esse consortium, ut jure consistat collegium nominis communione substantiæ. — Cùm ergò non habes conjungere sensu..., ratione, quid vocabulo conjungis, ut conjungas etiam potestate? Tert., *ad Nat.*, l. II, c. IV.

2. Deus non erit dicendus, quia nec credendus, nisi summum magnum. *Adv. Marc.*, l. I, c. VI. Dei enim nomen quasi naturale divinitatis potest in omnes communicari quibus divinitas vindicatur.... l. III, c. XI.

3. Præscribitur mihi ne quem alium Deum dicam: ne vel dicendo, non minùs linguâ quàm manu Deum fingam; ne quem alium adorem, aut quoquomodo venerer præter unicum illum qui ita mandat. *Scorpiace*, c. IV.

CHAPITRE XI.

Dieu seul adorable. — C'est l'enseignement constant de l'Église, que Dieu seul doit être adoré. — Témoignage des apologistes. — Témoignage des autres docteurs. — Témoignage des martyrs.

I. Le précepte imposé aux chrétiens de ne donner le nom de Dieu qu'au Dieu unique et véritable, tient essentiellement, ainsi que nous venons de le voir, à un précepte plus général dont il n'est qu'une partie, celui d'adorer Dieu seul et de ne servir que lui. Or, nous ne craignons pas de le dire, aucun précepte divin n'a été plus clairement promulgué que celui-là, aucun n'a été plus religieusement respecté dans la société chrétienne. On nous pardonnera si nous donnons d'assez larges développements à la preuve de ces deux faits. Les conséquences en sont si importantes, que nous nous reprocherions, si nous ne le faisions pas, de n'avoir pas mis cette double vérité à l'abri de toute contradiction.

Et d'abord que l'Église chrétienne ait constamment cru, et publiquement enseigné que le vrai Dieu, le Dieu unique, est seul adorable, et qu'il y a un précepte divin de n'adorer que lui, c'est ce que déclarent unanimement les apologistes de la religion, et les autres docteurs dans leurs ouvrages soit dogmatiques, soit polémiques, et ce que les martyrs témoignaient hautement devant leurs juges et jusque sous la main de leurs bourreaux.

II. Jetons un coup d'œil rapide sur les ouvrages des apologistes. Il n'en est pas un qui, sous une forme qui lui soit propre, n'atteste cette vérité. Saint Justin, exposant la morale chrétienne, dans sa première Apologie, dit que Jésus-Christ nous a enseigné qu'il ne fallait adorer que Dieu, par ces paroles : *Le plus grand commandement est celui-ci, Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu le serviras lui seul* [1].

1. Ὡς δὲ καὶ τὸν Θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν, οὕτως ἔπεισεν, εἰπών· Μεγίστη ἐντολή ἐστι, Κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. *Apol.* I, n. 16.

Tatien déclare que les chrétiens peuvent bien honorer les hommes, mais que l'on ne « doit craindre que Dieu [1]; » Athénagore, que « le monde est beau et vraiment admirable, mais que ce n'est pas lui, mais son créateur qu'il faut adorer [2]; » Théophile, que « comme il n'est pas permis de donner aux ministres préposés par les rois le nom de rois, il ne l'est pas non plus d'adorer un autre que Dieu, » et que « la loi divine nous défend d'adorer non-seulement les simulacres des dieux, mais les éléments, le soleil, la lune, le ciel, la terre, et qu'il faut adorer le Dieu qui seul est véritablement, et qui est le Créateur de toutes choses [3]. »

Peu de temps après, Clément d'Alexandrie, traçant la marche à suivre pour ramener les païens à la foi, voulait « qu'avant toutes choses, on leur apprît, au moyen de la loi et des prophètes, à adorer seulement le Dieu unique, celui qui est vraiment tout-puissant [4]. » Vers le déclin de l'idolâtrie, Lactance prouvait, par les oracles des sibylles, que Dieu seul doit être adoré, parce qu'il est le créateur du ciel et de la terre [5]. » Et comme les défenseurs du paganisme consentaient à adorer le Dieu suprême à la condition qu'on associerait à son culte celui des divinités inférieures, il disait « que cela ne s'était jamais fait, que cela ne pouvait se faire, parce que honorer d'un même culte d'autres êtres que lui, c'est ne pas honorer du tout celui dont la religion consiste à le croire le seul Dieu unique et véritable [6]. »

1. Φοβητέον δὲ μόνον τὸν Θεόν. Tat., *Orat.*, n. 4.

2. Ἀλλ' οὐ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον. *Leg.*, n. 16.

3. Τὸ γὰρ βασιλεὺς αὐτοῦ ἐστὶν ὄνομα · καὶ οὐκ ἄλλῳ ἐξόν ἐστι τοῦτο καλεῖσθαι · οὕτως οὐδὲ προσκυνεῖσθαι, ἀλλ' ἢ μόνῳ Θεῷ. Theoph., *ad Aut.*, l. I, n. 11. Ὁ μὲν οὖν θεῖος νόμος οὐ μόνον κωλύει τὸ εἰδώλοις προσκυνεῖν, ἀλλὰ καὶ στοιχείοις..... ἀλλ' ἢ μόνῳ τῷ ὄντως Θεῷ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων [χρὴ] λατρεύειν. *Ibid.*, lib. II, n. 35.

4. Τοὺς Ἕλληνας χρὴ διὰ νόμου καὶ προφητῶν ἐκμανθάνειν ἕνα μόνον σέβειν Θεόν, τὸν ὄντως ὄντα παντοκράτορα. *Strom.*, l. VI, n. XVIII.

5. Qui quoniam solus sit ædificator mundi et artifex rerum, vel quibus constat, vel quæ in eo sunt, solum coli oportere testatur. Lact., *Div. Instit.*, l. I, c. VI.

6. Primum, nec factum est unquàm, ut qui hos coluit, etiam Deum coluerit;

Mais, parmi les anciens docteurs, celui qui s'est exprimé, sur le sujet qui nous occupe, avec le plus d'étendue et de force, c'est Origène ; et l'on peut dire que ce qu'il enseigne, à cet égard, dans le bel ouvrage de sa vieillesse, ne laisse rien à désirer. Il y regarde comme aveugles ceux qui « du spectacle de la nature ne savent pas s'élever à celui qui en est l'auteur, et voir qu'il est le seul que les hommes doivent adorer et admirer, et que tout ce qu'on emploie au culte des dieux ne peut être adoré, soit sans le Dieu Créateur, soit avec lui. Car n'est-ce pas être aveugle d'esprit que de comparer des créatures à celui qui est incomparablement et infiniment élevé au-dessus de toute nature créée ? [1]. » Il repousse comme une calomnie ce que Celse affirmait des Juifs, savoir, qu'ils adoraient le ciel et les anges : « car, dit-il, quiconque examine de bonne foi la doctrine des Juifs, en la comparant avec la doctrine des chrétiens, doit reconnaître qu'ils observent comme les chrétiens le précepte de la loi dans laquelle il est dit, au nom de Dieu : *Tu ne reconnaîtras pas d'autre Dieu que moi, tu ne feras pas d'idoles*, et qu'ils n'adorent que le Dieu qui est au-dessus de toutes choses et qui a fait le ciel et la terre [2]. » Il déclare plus bas que « les chrétiens ne peuvent s'associer au culte des nations, parce qu'il est écrit, dans le Deutéronome, *Tu craindras le Seigneur ton Dieu, et tu l'adoreras lui seul* (c. VI, 13), et dans l'Évangile, *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que lui* [3] ; » que s'ils

neque fieri potest ; quoniam si honos idem tribuitur aliis, ipse omninò non colitur, cujus religio est, illum esse unum ac solum Deum credere. *Ibid.*, c. XIX.

1. Τίνες οὖν εἴπαμεν, Ἕλληνες, οἱ καθ' ἡμᾶς οὐ βλέποντες· ἢ οἱ ἐκ τῆς τηλικούτου μεγέθους τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ τοῦ κάλλους τῶν δημιουργημάτων μὴ δυνάμενοι ἀναβλέψαι καὶ θεωρῆσαι, ὅτι προσκυνεῖν καὶ θαυμάζειν καὶ σέβειν χρὴ μόνον τὸν ταῦτα πεποιηκότα, καὶ οὐδὲν τῶν παρ' ἀνθρώπους κατασκευαζομένων, καὶ εἰς θεῶν τιμὴν παραλαμβανομένων, καθηκόντως ἂν τις σέβοι, εἴτε χωρὶς τοῦ δημιουργοῦ Θεοῦ, εἴτε καὶ μετ' ἐκείνου ; κ. τ. λ. Orig., *C. Cels.*, l. III, n. 77.

2. Σαφὲς γὰρ τοῖς τὰ Ἰουδαίων ἐξετάζουσι καὶ τὰ Χριστιανῶν ἐκείνοις συνάπτουσιν, ὅτι τῷ μὲν νόμῳ ἀκολουθοῦντες Ἰουδαῖοι λέγοντι ἐκ προσώπου Θεοῦ, οὐκ ἔσονταί σοι Θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ.... (*Ex.* XX, 3, 4, 5) οὐδὲν ἄλλο σέβουσιν, ἢ τὸν ἐπὶ πᾶσι Θεόν, ὃς ἐποίησε τὸν οὐρανόν, καὶ τὰ λοιπὰ πάντα. *Ibid.*, l. V, n. 6.

3. *C. Cels.*, l. VII, 64.

n'adorent pas comme les Perses le soleil, c'est que « les apôtres leur ont appris à ne pas adorer la créature, mais le créateur, et à ne pas rendre le culte suprême à des choses corruptibles et soumises à la vanité, à la place de Dieu et de son fils unique [1]. » Enfin, comme Celse objectait qu'on devait du moins adorer les puissances célestes auxquelles est confié le gouvernement du monde, Origène répondait que « les chrétiens louent les bons anges à qui Dieu a donné quelque part dans la direction des affaires humaines, mais qu'ils ne les honorent pas pour cela de la manière dont ils adorent Dieu seul, en se conformant à l'exemple et à la parole de Jésus-Christ; qu'il leur est défendu de servir deux maîtres, Dieu et Mammon, soit que ce nom signifie une ou plusieurs choses, et que le culte que nous rendons à Dieu est indivisible et incommunicable [2]. »

III. Certes, il est impossible de proclamer d'une manière plus énergique, d'établir par des textes mieux choisis des saintes Écritures, et de justifier par des considérations plus justes, que le fait Origène dans son traité contre Celse, le précepte divin de n'adorer aucune créature et de réserver le culte d'adoration au Dieu véritable. D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans ses livres contre les païens, mais dans tous ses autres ouvrages, qu'il rend hommage à cette importante vérité. Ainsi, dans son Exhortation au martyre adressée à un ami, dans ses homélies au peuple, il enseigne sans hésitation, sans réserve, en s'appuyant sur l'autorité de Jésus Christ et de Moïse, que le chrétien ne doit adorer ni extérieurement, ni intérieurement, aucune créature, mais le créateur seul [3]; et quoiqu'il admette, par un langage qui lui est particulier

1. Ὅπερ ἡμῖν ἀπηγόρευται, διδασκομένοις μὴ λατρεύειν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα... καὶ μή... δεῖν τὰ ἐπὶ τῇ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς... ἐν χώρᾳ τιμᾷν Θεοῦ τοῦ ἀνενδεοῦς, ἢ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως. *Ibid.*, n. 65.

2. Κύριον γὰρ τὸν Θεὸν ἡμῶν προσκυνοῦμεν, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύομεν, εὐχόμενοι μιμηταὶ Χριστοῦ γίγνεσθαι ὃς τῷ εἰπόντι αὐτῷ διαβόλῳ... εἶπε τό· Κύριον τὸν Θεόν σου προσκυνήσεις, καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. — Καὶ οὐ δυνάμεθα ἅμα Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ, εἴθ' ὅ τί ποτε ἓν ᾖ πλείονα, καλουμένῳ. *Ibid.*, l. VIII, n. 56. Εἰς τὸν Θεὸν τῶν ὅλων ἀσχίστου καὶ ἀδιαιρέτου τιμῆς... κ. τ. λ. *Ibid.*, 58.

3. Οὐδαμῶς γὰρ προσκυνητέον τὰ κτίσματα, παρόντος τοῦ κτίσαντος. κ. τ. λ. *Exhort. ad Mart.*, n. 7. Cf. cum n. 6. Opp., t. I, p. 279.

(in Joann. t. 1, p. 34, in Ex. hom. VIII), qu'au nombre des créatures intelligentes qui sont fidèles à Dieu, il y en a qui sont appelées *dieux* et *seigneurs*, il ne dit nulle part qu'on doive les adorer; il enseigne, au contraire, que le chrétien, par respect pour le précepte divin, doit répudier tous les autres dieux, tous les autres seigneurs, et ne reconnaître pour dieu et pour seigneur que le Dieu unique et véritable [1]. Les autres docteurs de l'Église ont fait de même, et spécialement dans les ouvrages qu'ils ont composés, soit pour justifier le martyre, soit pour y encourager les chrétiens. Ainsi Tertullien consacre plusieurs chapitres de son livre contre les gnostiques à établir que toute espèce d'idolâtrie est défendue, et il accumule tous les passages et tous les faits de l'Ancien Testament qui se rapportent à cet objet [2]. Saint Cyprien l'imite dans sa lettre à Fortunat [3]. Bien avant eux, S. Irénée, voulant montrer que le Dieu véritable est le Dieu qui a donné la loi ancienne, et que Jésus-Christ a admirablement détruit la puissance de Satan par les paroles qu'il prononça dans sa tentation, *Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui* [4], dit que le Sauveur a montré clairement par là que le Dieu de la loi était son père, le Dieu unique que les chrétiens doivent adorer, et qu'il a renversé l'apostasie de Satan par les maximes et les préceptes de la loi qu'il s'est appropriés en les répétant dans l'Évangile [5].

1. Utrumque resecat sermo divinus ut ea neque affectu colas, neque specie adores. Sciendum quòd cùm decreveris præcepti ejus servare mandatum, et omnes cæteros Deos et dominos repudiare, et præter unum Deum et Dominum neminem habere ut Deum vel Dominum, hoc est bellum sine fœdere renuntiasse omnibus cæteris. Orig. *in Exod., hom.* VIII, n. 4 Opp., t. II, p. 158.

2. Tert., *Scorpiace*, n. II, III, etc.

3. S. Cypr. Quòd Deus solus colendus sit. *Ep. ad Fort.*, n. II.

4. Quis ergò Dominus Deus cui Christus testimonium perhibet, quem nemo tentabit, et quem omnes adorare oportet, et ipsi soli servire? Omnimodo ille est sine dubio qui et legem dedit Deus... S. Iren., *Adv. Hær.*, l. V, c. XXI.

5. Sic igitur manifestè ostendente Domino, quoniam Dominus verus et unus Deus qui a lege declaratus fuerat (quem enim lex præconaverat Deum, hunc Christus ostendit Patrem, cui et servire soli oportet discipulos Christi)... Jam non oportet quærere alium Patrem, præter hunc, aut super hunc.—Plus autem potest super omnia verbum Dei qui in lege quidem vociferatur : *Audi, Israël,*

IV. Du reste, ce n'était pas là un précepte secret, une loi qui n'aurait été connue que des docteurs du christianisme. C'était la foi publique de la religion, c'était une loi promulguée à la foule des croyants et que les martyrs proclamaient avec une sainte fierté devant leurs persécuteurs. Là ils ne se contentaient pas de justifier leur refus d'adorer les idoles ou le génie des empereurs, par ce motif que les idoles ne sont rien, que les génies étaient des démons, que les sacrifices que Dieu demandait n'étaient pas des sacrifices d'animaux ; mais ils insistaient sur ces paroles qu'ils empruntaient à l'Écriture : *Celui qui sacrifie aux dieux et à d'autres qu'au Dieu véritable, sera exterminé du milieu de son peuple* ; et ils ajoutaient que tel est le précepte du roi véritable et éternel [1].

—

CHAPITRE XII.

Dieu seul adoré par les chrétiens. Les chrétiens consacrés à Dieu seul.— Les païens ne l'ignoraient pas. — Admirables confessions des martyrs.

1. Après les témoignages que nous venons de rapporter, et desquels il résulte de la manière la plus évidente que l'Église primitive a constamment et publiquement professé que Dieu seul est adorable, que c'est un précepte divin de n'adorer que lui, n'est-ce pas chose inutile de prouver qu'*en fait* les premiers chrétiens n'adoraient que le Dieu unique ? Car pourquoi les apologistes rappelaient-ils si souvent ce pré-

Dominus Deus tuus, Deus unus est et *Diliges Dominum Deum tuum ex totâ animâ tuâ* ; et, *Hunc adorabis et huic soli servies*. In Evangelio autem per has easdem sententias destruens apostasiam, et Patris voce devicit fortem, et legis præceptum suas sententias confitetur. S. Iren., l. V, c. XXII, n. 1.

1. Montanus propheticâ voce clamabat : Sacrificans diis eradicabitur, nisi Domino soli. Et hæc frequenter iterabat, insinuans et inculcans. — *Pass. S. Montani*, n. XIV. — Phileas respondit : Non sacrifico. — Culcianus dixit : Quare? Phileas respondit : Quia sacræ et divinæ Scripturæ dicunt : *Qui immolat diis, eradicabitur, nisi soli Deo. Act. S. Phil.*, n. 1. Et hoc veri perpetuique regis est præceptum. *Pass. S. Petri Bals.*, n. 1.—Ruinart, *Act. Mart.*, p. 238-548-558.

cepte, sinon pour indiquer le caractère de la religion qu'ils professaient? Pourquoi déclaraient-ils qu'ils ne pouvaient adorer les créatures, sinon pour justifier leur refus à cet égard? Les témoignages que nous allons produire ne forment donc pas, à le bien prendre, une preuve différente de celle que nous venons de donner; ils en seront la confirmation et le complément, et ils mettront dans sa pleine évidence le caractère essentiel du culte chrétien.

Écoutons donc encore quelques-uns des docteurs de l'Église primitive. Rapportant dans son Apologie aux empereurs les paroles de Jésus-Christ, « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu, » saint Justin dit : « Ainsi, nous adorons Dieu seul; mais, en tout le reste, nous sommes heureux de vous servir [1]. » Conformément à la même pensée, Théophile disait : « J'honorerai volontiers le roi, mais j'adore le Dieu véritable, celui qui est véritablement Dieu [2]. » Et Tertullien, avec son énergie ordinaire : « Pour nous, nous invoquons, pour le salut des empereurs, le Dieu éternel, le Dieu véritable, le Dieu vivant, que les empereurs préfèrent leur être propice; car ils savent qu'ils tiennent de lui l'empire; que, comme hommes, ils tiennent de lui la vie. Ils sentent que seul il est Dieu. C'est à celui-là que nous demandons les biens utiles à l'empire. Comment pourrais-je les demander à un autre qu'à celui-là seul duquel je sais que je puis les obtenir, et qui seul peut les donner [3]? » Dans le même ouvrage, il avait dit, en exposant la doctrine chrétienne : « Ce que nous adorons, c'est le Dieu qui a tiré du néant tout cet univers pour l'ornement de sa majesté [4]. » Il

1. Ὅθεν Θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν. S. Just., *Apol.* I, n. 17.

2. Θεῷ δὲ τῷ ὄντως Θεῷ καὶ ἀληθεῖ προσκυνῶ. Théoph., l. I, n. 11.

3. Nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus æternum, Deum verum, Deum vivum, quem et ipsi imperatores propitium sibi præter cæteros malunt : sciunt quis illis dederit imperium : sciunt quà homines, quis et animam : sentiunt eum esse Deum solum, etc.... — Hæc ab alio orare non possum, quàm à quo scio eum consecuturum, quoniam et ipse est qui solus præstat. *Apologet.* c. XXX.

4. Quod colimus Deus unus est qui totam molem istam cum omni instru-

s'exprime presque dans les mêmes termes dans son livre au préfet d'Afrique Scapula [1]; et il n'est rien dans tous ses ouvrages, non plus que dans les livres des autres docteurs de l'antiquité, qui n'y soit conforme.

Ils sont si pleins de cette pensée, qu'ils l'expriment en mille manières. Ils disent souvent qu'ils sont les sujets de Dieu seul [2], et plus souvent encore, à l'exemple des apôtres, qu'ils sont les temples de Dieu, du Dieu vivant qui a dit: *J'habiterai au milieu d'eux, et j'y marcherai* [3]. Ils se plaisent à déclarer qu'ils sont consacrés à Dieu; et, pour montrer que c'est à l'exclusion de toute créature, ils reviennent sans cesse sur cette pensée, qu'ils ont renoncé au culte des idoles et des faux dieux du paganisme pour ne s'attacher qu'au Dieu unique et inengendré, pour se consacrer au Dieu bon et incréé, au Dieu impassible [4]. C'est ce qui les faisait ap-

mento elementorum... de nihilo expressit in ornamentum majestatis suæ. *Ib.*, c. XVII.

1. Nos unum Deum colimus quem omnes naturaliter nostis... *Ad Scap.*, n. II.

2. Idola contemnentes, Deo omnipotenti famulantes. *Pass.* S. Fel., n. III. Cui soli subditi sumus Domino auscultare dubitamus? Tert., *de Pat.* IV.

3. S. Paul. I. *ad Cor.*, c. III, 16, 17; II *ad Cor.*, c. VI, 16.— Πνευματικαὶ γενώμεθα, ναὸς τέλειος τῷ Θεῷ. S. Barn., *Epist.*, n. IV. — Ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ Κυρίῳ, τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας. *Ibid.*, n. VI. — Διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ Θεός. *Ibid.*, n. XVI. — S. Ignat., *ad Eph.*, n. IX, et *Martyr.*, n. II. — Undè et templum Dei plasma esse ait (apostolus). S. Iren., l. V, c. VI, 2. — Ἢ οὐκ οἴδατε, φησὶν ὁ ἀπόστολος, ὅτι ναὸς ἐστὲ τοῦ Θεοῦ; θεῖος ἄρα ὁ γνωστικός .. θεοφορῶν, κ. τ. λ. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. XIII, pag. 882. cnf. cum n. XI, p. 870, et l. V, n. I, p. 652. Et *Coh. ad Gr.*, n. XI, p. 90. — Marcion lui-même semble avoir admis cette vérité. Il avait conservé dans *son Apôtre*, ce verset de l'Épître aux Corinthiens: *Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous?* (I Cor. III, 13) Il prétendait seulement que le Dieu dont il s'agit n'était pas le Créateur. Sur quoi Tertullien fait ce raisonnement : Si homo, et res, et opus, et imago, et similitudo, et caro per terram, et anima per afflatum creatoris est; totus ergò in alieno habitat Deus Marcionis, si non creatoris sumus templum. Quod si templum quis vitiaverit, vitiabitur, utiquè a Deo templi. *Adv. Marc.*, l. V, c. VI. V. et c. VII, et Cypr., *Epist. ad Jubaïan.* infrà.

4. Ἐκείνων μὲν ἀπέστημεν, Θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἑπόμεθα.... ἀγαθῷ καὶ ἀγεννήτῳ Θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες. S. Just., *Apol.* I. n. 14.—Ἢ τινὰ τῶν ἄλλων ὀνομαζομένων θεῶν.... κατεφρονήσαμεν, Θεῷ δὲ τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπαθεῖ ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν. *Ibid.*, n. 25. V. et n. 19, 61.

peler insensés par les païens, et c'était leur vraie gloire[1]. C'est aussi ce qui fournissait aux écrivains et aux prédicateurs ecclésiastiques de beaux développements de morale. Ils rappelaient à leurs auditeurs ou à leurs lecteurs qu'ayant renoncé à Satan et à ses anges, et ayant dit à Dieu, « Nous serons à vous, » ils devaient montrer par leurs œuvres qu'ils ne s'étaient pas consacrés à un autre qu'à Dieu, et dire ainsi dans la vérité : « *Pour vous*, *Seigneur*, *vous êtes mon Dieu*[2]. »

II. Les païens eux-mêmes, tout indifférents qu'ils étaient à pénétrer le vrai caractère du culte chrétien, n'ignoraient pas que les fidèles n'adoraient que le Dieu unique. Nous avons rapporté ailleurs le discours que Minucius Félix leur fait tenir dans son *Octavius*. C'était le fondement de leurs accusations si ordinaires d'athéisme contre les disciples de Jésus-Christ[3]. C'est ce qui leur faisait dire que le christianisme était une religion exécrable, malheureuse, pleine d'impiété et de sacrilége, et qui souillait, par une superstition nouvelle, les cérémonies depuis si longtemps usitées dans le monde et dans la patrie[4].

Et comment eussent-ils pu ignorer ce fait, en présence de tant d'apologistes de la religion nouvelle, de tant de traités où elle était établie et défendue, et dans leur commerce journalier avec les chrétiens, qui ne révélaient pas toutes

1. Nos hebetes, stolidi, fatui, obtusi pronuntiamur et bruti qui dedidimus nos Deo, cujus nutu et arbitrio omne quod est constat, et in sententiæ suæ perpetuitate defixum est. Arnob , l. I, n. VIII.

2. Δείξωμεν τοῖς ἔργοις, ὅτι ἐπαγγειλάμενοι γενέσθαι αὐτοῦ, οὐδενὶ ἄλλῳ ἢ αὐτῷ ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν, καὶ λέγομεν· ὅτι σύ, Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν εἶ. Orig. *in Jerem*, *hom*. V, n. 2. Opp., t. III, p. 149.

3. Ergò ne impiæ religionis sumus apud vos et quod caput rerum et columen venerabilibus adimus obsequiis, ut convicio utamur vestro, insaniti et athei nuncupamur? Et quis magis rectius horum inferet invidiam nominum quàm qui alium præ hoc Deum aut novit, aut sciscitatur, aut credit? Arnob., *Disp*., l. I, n. IX.

4. Deum principem, rerum cunctarum quæcumque sunt, dominum... adorare, obsequio venerabili invocare... amare, suspicere, execrabilis religio est et infausta, impietatis et sacrilegii plena, cærimonias antiquitùs institutas novitatis suæ superstitione contaminans. Arnob , *Ibid*., n. VII.

leurs croyances aux infidèles, mais qui tenaient à gloire de proclamer Dieu unique le créateur du ciel et de la terre, et qui ne donnaient souvent pas d'autre définition de leur religion que celle-ci : « Nous ne sommes, nous chrétiens, autre chose que les adorateurs du roi suprême, sous notre maître le Christ : et, si l'on y regarde de près, on ne trouve rien de plus dans notre religion. C'est le sommaire de tout notre culte ; c'est le terme et la fin de tous nos devoirs [1]. »

III. Sans doute, bien des calomnies étaient répandues contre la doctrine et le culte du christianisme ! Mais comment ne pas croire à des témoins qui se faisaient égorger, et qui, en tant de manières, pendant trois siècles consécutifs, dans toutes les parties de l'empire romain, sans jamais hésiter ni se démentir, disaient devant les tribunaux et le peuple assemblé : « Le Dieu que nous adorons est unique, et nous lui offrons le sacrifice d'une sincère piété : ceux qui méprisent les démons et sont les serviteurs du Dieu tout-puissant, trouveront la vie éternelle [2] ; » qui, interrogés pour savoir quel était le Dieu qu'ils adoraient, répondaient tous : « Le Dieu tout-puissant qui a fait le ciel et la terre et tout ce qui est en eux, et nous aussi [3] ; » qui, pressés de sacrifier aux idoles, s'y refusaient en disant : « Nous avons appris à adorer le Dieu vivant, nous ne sacrifions qu'au Dieu véritable ; nous adorons le Dieu unique, celui qui a fait le ciel et la terre ; nous ne sacrifions qu'au Dieu unique et vivant, qui est béni dans les siècles ; nous avons notre Dieu dans les cieux : ce-

1. Nihil sumus aliud Christiani, nisi magistro Christo summi regis ac principis veneratores : nihil, si consideres, aliud invenies in istâ religione versari. Hæc totius summa est actionis ; hic propositus terminus divinorum officiorum, hic finis. Arnob., *Disput.*, lib. I, n. VII. — Ἡ δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὁρισθεῖσα θρησκεία ἐστὶν αὕτη · τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν, καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ. *Hom. Clem.* VII, n. VIII.

2. Unus est Deus quem colimus, cui sacrificium piæ devotionis offerimus. — Idola contemnentes, Deo omnipotenti famulantes, vitam æternam invenient. *Pass. S. Felicit.*, n. III, Act. Mart., p. 22.

3. Quem colis Deum ? respondit Pionius : Deum omnipotentem qui fecit cœlum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt et nos omnes... *Pass. S. Pionii et Soc.*, n. VIII. V. et. n. IX.

lui-là, nous nous prosternons devant lui et nous l'adorons [1] ; » qui enfin, ayant quelquefois à développer les motifs de leur résistance aux ordres ou aux instances qui leur étaient faites, disaient comme Denis d'Alexandrie : « Tous les dieux ne sont pas adorés par tous les hommes, mais chacun adore ceux qu'il reconnait pour dieux. Pour nous, nous adorons le Dieu unique créateur de toutes choses. — Mais qui peut empêcher d'adorer avec lui les autres dieux que les nations reconnaissent ? — Pour nous, nous n'adorons pas et ne reconnaissons pas d'autre dieu [2]. » Ainsi répondait saint Denis à son juge, selon les actes de sa confession ; mais, la racontant lui-même avec plus de détail, il constate, de la manière la plus précise, le précepte et le fait qui sont la matière de nos deux derniers chapitres, dont il nous donne en quelque sorte le résumé : « Je répondis, dit-il, et sans aller chercher loin la réponse : *Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes !* et j'attestai hautement et ouvertement que j'adorais celui qui seul est Dieu, et pas d'autre que lui, et que rien ne pourrait me déterminer à m'écarter de cette résolution et à cesser d'être chrétien [3]. » Tant il est vrai qu'aux yeux de ce grand évêque et de l'Église de son temps, l'adoration et le culte du Dieu unique étaient un des caractères essentiels du christianisme !

1. Ego non sacrifico nisi soli Deo, cui ab ineunte ætate sacrificasse congratulor. *Act. S. Maxim.*, n. 1. — Rursùm Proconsul : Sacrifica ergò. Ille respondit : Ego Deum vivum adorare didici. *Pass. S. Pion.*, n. XIX. — Fructuosus Episcopus dixit : Ego unum Deum colo qui fecit cœlum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt. *Act. SS. MM. Fructuos.*, n. II. — Ego uni et vivo sacrifico Deo qui est benedictus in sæcula. *Pass. S. Vincent.*, n. V. — Ἔχων δὲ τὸν Θεόν μου τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, αὐτὸν λατρεύων προσκυνήσω. *Act. SS. Mart. Tarachi et S...*, n. V.

2. Ἡμεῖς τοίνυν τὸν ἕνα Θεὸν καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων ... καὶ σέβομεν καὶ προσκυνοῦμεν... Δίονυσος ἀπεκρίνατο. Ἡμεῖς οὐδένα ἕτερον προσκυνοῦμεν. Ap. Euseb. *Hist. eccl.*, l. VII, c. XI.

3. Ἀπεκρίναμεν δὲ οὐκ ἀπεοικότως οὐδὲ μακράν· πειταρχεῖν δεῖ Θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις· ἀλλ' ἄντικρυς διεμαρτύραμεν, ὅτι τὸν Θεὸν τὸν ὄντα μόνον, καὶ οὐδένα ἕτερον σέβων, οὐδ' ἂν μετατεθείμην, οὐδὲ παύσαιμέν ποτε χριστιανὸς ὤν. Dion., *Epist.*, *ibid.*

CHAPITRE XIII.

Conclusion des trois premiers livres. — Ce qui en résulte. — Préparation aux livres suivants.

Faisons une halte; et, avant de nous engager dans l'exposition de la doctrine de l'Église primitive sur la Trinité, et d'ouvrir une discussion qui, pour être complète, sera nécessairement bien longue, jetons un regard en arrière et constatons les résultats dogmatiques que nous avons obtenus.

Ou nous nous trompons bien, ou l'on ne peut raisonnablement douter, après ce que nous avons dit ou rapporté, que l'Église chrétienne n'ait eu, dès son origine, une idée aussi exacte, aussi pure que complète de la nature et des perfections de Dieu. On ne peut nier qu'éloignée de toute espèce de panthéisme, elle a constamment attribué à l'Être divin une existence distincte et séparée de celle du monde, qu'elle l'a regardé comme étranger à toute substance et à toute forme matérielle, qu'elle a cru que non-seulement il était pur esprit, mais parfaitement simple; qu'il était immense, mais sans être étendu; qu'il était immuable dans ses pensées, dans ses volontés, non moins que dans sa forme et dans sa nature; qu'il était éternel, et absolument étranger à toute succession; tout étant éternel en lui comme lui-même! Si quelques difficultés se sont rencontrées, alors que nous traitions de la simplicité divine, nous avons vu que ces difficultés étaient plus dans les mots que dans les choses, dans le langage que dans la pensée; nous avons montré ce qui avait donné lieu à ces exagérations individuelles, et, en prouvant qu'elles ne se rencontraient qu'en un ou deux docteurs, nous avons observé avec raison que ces écarts, fussent-ils réels, ne tireraient pas à conséquence pour la doctrine publique de l'Église.

Dans le cours du second livre, nous avons vu que sa croyance ne pouvait être douteuse relativement à l'intelligence, à l'omniscience, à la sagesse, à la liberté, à la toute-puissance de Dieu, non plus qu'à sa bonté et à sa justice; et

l'on a sans doute admiré avec nous les hautes et saines idées que ses docteurs nous ont laissées de ces attributs divins, et la solidité avec laquelle ils en ont établi l'existence, et surtout la sagesse et la supériorité avec laquelle ils les ont conciliés les uns avec les autres, ou avec la liberté et les droits des créatures dans les questions si difficiles de la prescience divine et de l'existence du mal. Les principes du dualisme ont été presque tous renversés dans le cours de ce livre, et les fondements des grandes questions que nous aurons à traiter dans la Seconde et la Troisième partie de cet ouvrage, y ont été solidement posés.

Le troisième livre avait pour but spécial, en nous faisant connaître la vraie doctrine de l'Église primitive sur l'unité de la nature divine, de préparer l'exposition de sa doctrine sur la Trinité. Aussi ne nous sommes-nous pas contenté de montrer que l'unité de Dieu avait été constamment un des dogmes fondamentaux du christianisme, que les Pères l'avaient solidement établi et victorieusement défendu : c'était chose facile ; mais, pénétrant dans le fond de cette croyance et de cet enseignement, nous avons vu que l'Église a toujours admis l'unité *absolue, numérique* de la nature divine, qu'elle a constamment exclu par ses enseignements, par son langage consacré, par son culte public, toute multiplicité de nature en Dieu, toute trace de polythéisme et d'idolâtrie.

Nous avons à faire voir qu'avec la même unanimité, le même concert dans les enseignements, dans le langage consacré, dans le culte public, elle a professé le mystère de l'*unité féconde* et de la *trinité indivisible*. C'est le sujet des livres suivants. Cette tâche a ses difficultés, nous l'avouons : mais ces difficultés sont loin d'être insurmontables. De grands hommes et de savants théologiens l'ont victorieusement prouvé en ce qui concerne les principales parties de ce mystère. En nous aidant de leurs travaux, en nous inspirant de leurs pensées, nous espérons pouvoir profiter assez et d'études patientes des monuments primitifs, et des avantages que nous fournit la nature de l'ouvrage que nous composons, pour ne laisser au-

cune difficulté importante sans réponse, aucune partie de la doctrine orthodoxe sur ce mystère sans éclaircissement, et pour démontrer à tout esprit attentif et non prévenu par des préjugés dogmatiques que la foi de la Trinité, telle que l'Église catholique la professe aujourd'hui, a été la foi de l'Église des trois premiers siècles et remonte jusqu'à Jésus-Christ.

LIVRE QUATRIÈME.

De la Trinité considérée en général. — Monuments et preuves de la foi publique de l'Église.

CHAPITRE I.

Utilité d'exposer la doctrine de l'Église catholique sur le dogme de la Trinité. — Diverses sortes de Trinité divine. — Conceptions opposées dans le sein du christianisme. — Doctrine de l'Église catholique sur ce dogme. — Son importance. — Deux manières dont on se propose d'en traiter dans cet ouvrage.

I. Avant d'établir et de développer la doctrine de l'Église primitive sur le dogme de la Trinité, il est bon que nous exposions clairement la foi catholique sur cet auguste mystère. On sait que plusieurs religions anciennes, et que des écoles philosophiques ont eu leur trinité divine; et nous exposerons plus tard la *Trinité platonique*, qui a été regardée et l'est encore par quelques écrivains comme la première source de la Trinité chrétienne, quoiqu'elle en soit tout au plus une copie altérée.

Parmi les sectes gnostiques, dont plusieurs n'étaient pas même chrétiennes de nom, et qui toutes dérivaient plutôt des enseignements philosophiques de la Grèce et de l'Orient que des doctrines de Jésus-Christ et de ses apôtres, il en est qui semblent avoir eu, ou même qui ont eu réellement, leur trinité.

Dans le sein du christianisme, et dès le second ou le troisième siècle, la Trinité évangélique fut conçue d'une manière diamétralement opposée par des hommes qui rompirent bientôt la communion ecclésiastique, ou qui en furent chassés. Les uns, convaincus que l'Être divin était *unipersonnel*, ne regardaient dans la Trinité le Père, le Fils, le Saint-Esprit,

que comme trois formes, trois développements ou même trois dénominations d'une même et unique personne. Praxéas fut le premier qui développa systématiquement cette opinion. Sabellius lui donna sa dernière forme. Les autres, persuadés que le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient des personnes réellement existantes, réellement divines, les divisèrent et en firent trois dieux. Arius enfin, admettant tout à la fois et l'unipersonnalité divine comme Sabellius, et l'existence réelle et séparée du Père, du Fils et du Saint-Esprit, conservant aussi le nom de la Trinité, enseigna que les trois Personnes étaient d'une substance différente, que le Père seul était vraiment et éternellement Dieu, que le Fils était une nature créée avant le temps pour être le ministre de la création de toutes choses, que le Saint-Esprit était le plus bel ouvrage du Fils.

II. La doctrine catholique tient comme le milieu entre ces erreurs diverses et ces doctrines opposées. Elle enseigne que la nature divine est si parfaite, qu'elle peut se communiquer et qu'elle se communique réellement sans division à trois personnes égales et coéternelles, qu'on nomme le Père, le Fils et le Saint-Esprit; et on peut la résumer en quatre vérités : la première relative à la distinction des personnes, la seconde à leur nature, la troisième à l'ordre de leurs processions, la quatrième à leur unité.

La première est que le Père, le Fils, le Saint-Esprit ne sont pas trois noms, trois formes, trois développements de l'unité divine, mais trois personnes réellement subsistantes, réellement distinguées entre elles, jusque-là que l'une d'elles a pu se faire homme, sans que cela soit vrai et puisse se dire des deux autres.

La seconde, que ces personnes sont consubstantielles l'une à l'autre, que chacune est véritablement et réellement *Dieu*, et possède également et éternellement la nature divine.

La troisième, qu'il existe un ordre inviolable et naturel dans les personnes divines : que le Père, qui est la première, est sans principe et le principe des deux autres; que le Fils, qui est la seconde, procède du Père seul par voie de génération;

que le Saint-Esprit, qui est la troisième, procède du Père et du Fils, comme d'un seul principe, non par voie de génération, mais d'une manière absolument incomparable et ineffable dans le langage humain.

La quatrième, que ces trois personnes, dans leur distinction et malgré l'ordre invariable de leurs processions, ne sont néanmoins qu'une seule chose souveraine et absolue, qu'elles possèdent toutes et chacune la même nature, la même divinité, et sont ensemble un seul et unique Dieu.

III. Ces vérités mystérieuses et naturellement inaccessibles à l'esprit humain ne sont pas pour l'Église des dogmes purement spéculatifs : elles sont à la fois le fondement, le corps et le faîte de l'édifice chrétien. Sans la connaissance du mystère de la Trinité, on ne comprend plus l'incarnation du Verbe, ni la rédemption de l'humanité opérée par la satisfaction que le Fils de Dieu a offerte à son Père, ni la mission du Saint-Esprit. La nécessité d'une grâce surnaturelle, la vertu des sacrements, la nature propre de la justification, le caractère de la vision réservée à l'autre vie, reposent sur le dogme sacré de la Trinité comme sur leur base immuable. Il pénètre tout dans la Religion. Objet principal de la foi, il est en même temps l'âme et le but du culte catholique. Par ce qu'elle est essentiellement en elle-même, l'auguste Trinité imprime au christianisme un caractère surnaturel et mystique; par la manière dont elle se manifeste, elle conserve et développe en lui le caractère pratique et moral qui le distingue. Dans l'économie intérieure de ce mystère, Dieu ne s'épanouit pas dans le monde par des émanations successives, comme dans les systèmes panthéistes ; il ne se confond pas avec lui par des déploiements harmoniques avec ses états divers comme dans le stoïcisme et le sabellianisme ; mais il ne s'en sépare pas non plus et n'a pas besoin, comme dans l'arianisme, d'intermédiaire pour communiquer avec lui. Toujours un, toujours parfaitement simple, quoique subsistant en trois personnes, parce que les personnes ne dégénèrent en rien l'une de l'autre, et qu'au lieu de s'en éloigner, celle qui est la troi-

sième, procédant aussi de la première, y retourne en quelque sorte, on comprend comment Dieu se suffit parfaitement à lui-même, comment sa vie est entièrement distincte et séparée de celle de tous les autres êtres, et par là aussi comment il est parfaitement libre dans la création du monde; on comprend enfin comment, l'ayant créé sans besoin, il peut s'unir au monde sans péril de se confondre avec lui.

En toutes ces manières et pour tous ces motifs, qui seront exposés dans le cours de cet ouvrage, il est vrai de dire, avec Tertullien, que le dogme de la Trinité est le fond et la substance même du christianisme [1], et, avec saint Hilaire, que c'est ce qui le distingue des autres religions et de tous les systèmes de philosophie [2].

IV. Aussi nous proposons-nous de traiter ce sujet avec étendue : nous le devrions d'ailleurs, ne serait-ce que parce qu'on accuse l'Église des premiers siècles de n'avoir eu à cet égard qu'une doctrine informe, ou tout au moins imparfaite et mal assurée. Pour la venger de cette accusation d'une manière complète et décisive, comme le mystère de la Trinité peut être considéré sous trois aspects, ou en général et en tant qu'il embrasse les trois Personnes, ou relativement à chacune de ces Personnes en particulier, ou spécialement en ce qui concerne leur Unité parfaite, nous diviserons l'histoire de la doctrine de l'Église primitive sur ce mystère, d'une manière conforme à ces trois considérations. Nous exposerons d'abord la foi et les enseignements des trois premiers siècles relativement au mystère de la Trinité, considéré en général. Ce sera le sujet du quatrième et du cinquième livre de cette histoire. Les six livres suivants seront consacrés à l'exposition et à l'examen de la doctrine primitive sur chacune des trois Personnes, le Père, le Fils, le Saint-Esprit.

1 Quod opus Evangelii, quæ est substantia novi Testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Joannem, si non exindè Pater et Filius et Spiritus, tres crediti, unum Deum sistunt. *Adv. Prax.*, c. XXXI.

2. Hoc Ecclesia intelligit, hoc synagoga non credit, hoc philosophia non sapit. *De Trin.*, l. VIII.

Dans le douzième et dernier livre, nous traiterons de l'unité de la Trinité chrétienne et des origines de ce dogme.

CHAPITRE II.

Nom de la Trinité. — Sa signification. Il est probable que Tertullien l'a emprunté aux Grecs. — A quelle époque ce nom a apparu pour la première fois dans l'Église. Si le nom n'est pas de la première antiquité, la foi qu'il exprime l'est.

I. L'auguste mystère d'un Dieu unique en trois Personnes distinctes a reçu plusieurs noms dans l'antiquité ecclésiastique. Par opposition à l'unité de la nature divine, quelques anciens docteurs ont appelé la distinction des personnes l'*économie* [1], la *dispensation*, la *disposition* [2]. Mais la plupart, depuis la fin du second siècle, lui ont donné un nom plus précis, et qui fut bientôt consacré dans l'Église : celui de *Trinité*.

Les scolastiques, se fondant sur un passage de saint Isidore [3], ont cru que le nom de Trinité exprimait directement et par lui-même, avec la pluralité des personnes, l'unité de la nature, et ils l'ont regardé comme un composé de deux mots qui signifient *unité des trois* [4]. Mais cette étymologie est plus ingénieuse et plus orthodoxe que bien fondée; et il nous paraît plus probable, avec de savants théologiens [5], que le nom de *Trinité* n'exprime directement et par lui-même que la *triplicité* des Personnes, et qu'il n'indique l'unité de nature que par accident.

La raison en est que le mot de *Trinité*, que nous trouvons

1. Οἰκονομία, œconomia. S. Hippolyt., *Adv. Noet.* VIII, XIV; Tertull., *Adv. Prax.*, II, III, VIII.

2. Dispensatio, dispositio. Tertull., *Adv. Prax.*, c. IV.

3. Trinitas appellatur quòd fiat totum unum ex quibusdam tribus, quasi Triunitas. S. Isid., *Orig.*, l. VII, c. IV.

4. Trinitas ut trium unitas. *Mag. Sent.*, l. I, dist. XXIV, k.

5. Pétau, *Dogm. Théol.*, t. II, l. VIII. n. I, II, III.

pour la première fois dans Tertullien [1], n'est que la traduction du τριὰς des Grecs, ou du moins signifie la même chose. Or, pour peu qu'on connaisse la langue grecque, on sait que le mot τριὰς ne signifie originairement autre chose que le *nombre de trois*, le *ternaire*, et qu'il est en même temps un nom de nombre et un nom collectif.

II. On ne connaît pas d'auteur ecclésiastique plus ancien que Théophile d'Antioche qui ait employé ce mot pour exprimer l'existence et la distinction des trois personnes divines. C'est dans son ouvrage à Autolyque, écrit vers l'an 180 de l'ère vulgaire, qu'il s'en est servi en disant : « Les trois jours qui ont précédé la création des astres sont les types de la *Trinité* de Dieu, et de son Verbe, et de sa Sagesse [2]. » Mais, ou ce nom était plus ancien dans l'Église, ou il dut paraître généralement propre à exprimer le mystère des trois Personnes en Dieu, puisque nous le trouvons quelque temps après dans Clément d'Alexandrie, dans Origène [3], et par sa traduction dans saint Cyprien et les autres écrivains de son temps [4].

Quoi qu'il en soit de l'ancienneté de l'usage de ce nom, ce qui importe et ce dont il s'agit principalement, c'est de savoir si la doctrine qu'il exprime au sens de l'Église catholique date des premiers jours du christianisme et a été enseignée par Jésus-Christ et par les apôtres.

1. *Adv. Prax.*, III, XII ; *de Pudicit.*, XXI.

2. Αἱ τρεῖς ἡμέραι (πρὸ) τῶν φωστήρων γεγονυῖαι, τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. *Ad Autolyc.*, l. II, n. 15. Il entend par la sagesse, le Saint-Esprit, comme l'ont fait plusieurs autres anciens, ainsi que nous le remarquerons plus tard.

3. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. VII. — Origen., *Princ.*, l. IV, c. XX. *In Ps.* XVII, v, 15. *In Matt.*, t. XV, n. 31. *In Joann.*, t. IV, n. 17, *et passim.*

4. S. Cyp., *de Orat. dominic.*, etc.

CHAPITRE III.

L'Église chrétienne dès son origine a eu connaissance d'une Trinité divine. — Ce dogme, dogme populaire. — Les notions qu'en avaient les fidèles nécessairement distinctes et précises. Le dogme de la Trinité mystérieux, mais non inintelligible, et à la portée de tous. — Haute importance qu'il y avait à ce que les fidèles fussent bien instruits à cet égard.

I. Personne ne conteste, parmi ceux du moins qui ajoutent quelque foi aux monuments primitifs du christianisme, que l'Église, dès son origine, ait admis une Trinité divine, qu'elle appelait, après Jésus-Christ et les apôtres, le Père, le Fils, le Saint-Esprit. On ne peut pas contester davantage que cette connaissance fût commune parmi les chrétiens, et que ce dogme fût un dogme populaire.

Avant d'administrer le baptême aux catéchumènes, on leur demandait s'ils croyaient au Père, au Fils et au Saint-Esprit [1]. Cette pratique était universelle, et on la trouve dans toutes les sectes qui n'avaient pas renoncé aux enseignements publics des Apôtres et des Pères apostoliques [2]. On avait déjà livré, ou on livrait alors aux catéchumènes, le symbole qui était comme le signe de ralliement pour les chrétiens au milieu des juifs, des païens et des sectes séparées de l'Église. Ce symbole contenait, de l'aveu de tout le monde et des sociniens eux-mêmes, la profession de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit [3]. Le néophyte ainsi préparé, on le baptisait

1. Quùm sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignorentur, necessariò adjicitur Ecclesiæ mentio : quoniam ubi tres, id est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia quæ trium corpus est. Tert., *de Baptismo*, c. VI. V. et. S. Cyp., *Epist.* LXX, *ad Ep. Numid.*

2. Quod si aliquis illud opponit ut dicat eamdem Novalianum legem tenere quam catholica Ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare ; eumdem nosse Deum Patrem, eumdem, etc. S. Cypr., *Ep. ad Magn.*

3. Antiquissimum symbolum, quodque in prima Baptismi administratione jàm indè ab ipsis apostolorum temporibus usitabatur, hoc erat, Credo in Deum Patrem, Filium et Spiritum sanctum ; nempè ad præscriptam ab ipso Jesu formulam ; *Ite, et docete omnes gentes : baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Episcopius, *Instit.*, l. IV, P. II, c. XXXIV.

par une triple immersion, en invoquant sur lui le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit [1].

Il était impossible que les fidèles oubliassent et le symbole et les interrogations qui leur avaient été faites à leur baptême. Cela eût-il été possible, tout tendait à leur rappeler le mystère qu'ils y avaient professé : l'ordre des prières privées qui avaient lieu trois fois le jour en l'honneur de la Trinité, au témoignage de Clément d'Alexandrie et de saint Cyprien [2] ; la nature de ces prières, dans lesquelles il était habituellement fait mention des trois personnes divines, comme on peut s'en convaincre en parcourant le recueil que l'on en trouve dans les *Constitutions* dites *apostoliques* [3], et comme on le verra plus tard par celles que nous rapporterons nous-mêmes ; enfin la liturgie publique, où, comme l'atteste saint Justin, dont le témoignage est confirmé par tous les monuments de l'antiquité, « dans toutes les oblations, les chrétiens louaient le Créateur de toutes choses par son fils Jésus-Christ et dans le Saint-Esprit [4]. » Le même saint Justin témoigne au même endroit, de concert avec toute l'antiquité, que, dans les assemblées des fidèles qui avaient lieu le jour du soleil, on lisait les *Mémoires des apôtres* [5] ; et l'on sait aussi qu'on y lisait en même temps les lettres que des évêques distingués, ou des hommes apostoliques avaient adressées aux Églises, en certaines circonstances [6]. Or il n'est besoin que de jeter

1. V. *Infrà.*

2. Ἀλλὰ καὶ τὰς τῶν ὡρῶν διανομὰς τριχῇ διεσταμένας καὶ ταῖς ἴσαις εὐχαῖς τετιμημένας ἴσασιν οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν τῶν ἁγίων τριάδα μονῶν. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. VII, p. 854. — In orationibus verò celebrandis invenimus observasse cum Daniele tres pueros in fide fortes et in captivitate victores horam tertiam, sextam, nonam, sacramento scilicet Trinitatis, quæ in novissimis temporibus manifestari debebat. Nam, etc. S. Cypr., *de Orat. dom.* — V. et. Tert. *de Orat.* : Ne minùs ter die saltem adoremus, debitores Patris, et Filii et Spiritûs Sancti. c. XXV. ed. Semler.

3. *Const.*, *Ap.*, l. VI, VII, VIII.

4. Ἐπὶ πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα, εὐλογοῦμεν τὸν ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ διὰ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου. *Apol.*, I, n. 67.

5. S. Just., *ibid.*

6. Eus., *Hist. ecc.*, l. III, c. III, XVI, etc. Hier., *de Script. in Hermam, Clementem, Ignatium, Polycarpum*, etc.

un coup d'œil sur ces divers écrits, pour se convaincre que le plus simple fidèle pouvait bien ne pas pénétrer entièrement le sens de la doctrine de la Trinité, mais qu'il ne pouvait ignorer que l'existence, quelle qu'elle fût, d'un Père, d'un Fils, d'un Saint-Esprit, y était enseignée.

II. Ce fait étant établi, il en résulte évidemment que les premiers fidèles devaient avoir, sur cet objet de leur foi, des notions distinctes et précises. Il ne s'agit pas encore de savoir quelles étaient ces notions, mais il était impossible encore une fois qu'ils n'en eussent pas d'arrêtées. Impossible que les apôtres, qui parlaient si souvent du Père, du Fils et du Saint-Esprit, soit en général, soit en particulier, ou n'eussent attaché aucun sens déterminé à leurs paroles, ou n'en eussent pas livré le sens, soit aux fidèles qu'ils instruisaient, soit à ceux qu'ils préposaient aux Églises. Impossible que les pasteurs qu'ils avaient établis, en préparant les catéchumènes au baptême ne leur dissent pas ce que c'était que le Père, le Fils, le Saint-Esprit : s'ils étaient des noms, des formes ou des personnes réellement subsistantes, et dans ce cas, s'ils étaient Dieu, ou si le Fils et le Saint-Esprit n'étaient que des créatures ; car les pasteurs chrétiens, avant d'admettre les juifs et les païens au baptême, ne se contentaient pas de leur faire réciter quelques formules, mais ils les instruisaient avec soin des dogmes et des lois de la religion qu'ils allaient professer, et ce sacrement n'était conféré qu'à ceux qui « témoignaient être persuadés de la vérité de ces enseignements, y croire, et qui promettaient de vivre conformément à ces principes [1]. » Les catéchèses, usitées dès les premiers siècles, sont une preuve constante de ce fait ; et les interrogations qu'on faisait aux néophytes avant le baptême n'avaient pour objet que d'obtenir d'eux un assentiment authentique aux vérités qui leur avaient été déjà enseignées [2]. En

1. Ὅσοι ἂν πεισθῶσι, καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται... ἀναγεννῶνται. κ. τ. λ. S. Just., *Apol.*, I, n. 61. V. et. *infra.*

2. Permanete stabiles in fide quam confessi estis coràm multis testibus et

agissant ainsi, l'Église primitive ne faisait autre chose que ce que le plus simple bon sens indique qu'elle devait faire, que ce qui a été pratiqué dans tous les siècles, à l'égard de ceux qui passaient d'une secte à une autre ; c'est-à-dire, qu'elle apprenait à ses néophytes les doctrines et les lois fondamentales de la nouvelle société religieuse dont ils voulaient faire partie, et qu'elle exigeait d'eux la profession de ces vérités et l'engagement de pratiquer ces lois. Les apôtres avaient d'ailleurs donné l'exemple de cette conduite : et si l'on peut douter, comme l'ont fait quelques théologiens, à cause de ce qu'il y a de vague dans l'expression dont se sert saint Luc, qu'ils aient administré le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, on ne peut douter du moins qu'ils n'eussent préalablement instruit ceux qu'ils y admettaient, et sur la doctrine qui concerne Jésus-Christ [1], et sur le Saint-Esprit [2]. Les mêmes témoignages qui attestent que les catéchumènes, avant d'être baptisés, devaient faire profession de croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, indiquent donc clairement qu'ils avaient été déjà instruits avec soin sur ce point de leur croyance.

III. Et pourquoi n'en eût-il pas été ainsi ? La doctrine des pasteurs de l'Église à cet égard pouvait être mystérieuse, mais en aucun cas elle n'était inintelligible, même aux esprits ordinaires. Il s'agissait de savoir, d'abord, si en réalité le Père, le Fils, le Saint-Esprit étaient simplement trois

in quâ renati per aquam et Spiritum sanctum, accepistis charisma salutis et signaculum vitæ æternæ. S. Leo., *Serm. IV, de Nat. Dom.* V. et. S. Aug., *Conf.* l. VIII, c. II. — Ces cérémonies seront exposées en détail, lorsque nous traiterons de l'administration du baptême.

1. Aperiens autem Philippus os suum, et incipiens à scripturâ istâ, evangelizavit illi Jesum. Et dùm irent per viam, venerunt ad quamdam aquam, et ait eunuchus : Ecce aqua, quid prohibet me baptizari ? Dixit autem Philippus : Si credis ex toto corde, licet ; et respondens ait : Credo Filium Dei esse Jesum Christum, etc. *Act. Ap.* c. VIII, 35, 36, 37.

2. Factum est autem cùm Apollo esset Corinthi, ut Paulus, peragratis superioribus partibus, veniret Ephesum, et inveniret quosdam discipulos : dixitque ad eos : Si Spiritum sanctum accepistis credentes ? At illi dixerunt ad eum : Sed neque si Spiritus sanctus est audivimus. Ille verò ait : In quo ergò baptizati estis ? Qui dixerunt : In Joannis baptismate, etc... *Act. Ap.*, c. XIX, 1, 2, 3.

noms ou trois êtres subsistants et distingués; si le Père était ou n'était pas en réalité le même que le Fils et le Saint-Esprit, et comme la doctrine de l'Incarnation était inséparable dans le symbole de celle de la Trinité, si le Père s'était ou non fait homme, ou si c'était le Fils seul qui s'était incarné, qui avait vécu parmi les hommes, qui avait été crucifié. Tout se réduisait à ce fait si simple, en ce qui concerne la distinction des personnes divines. Sur ce point les ignorants pouvaient en savoir autant que les savants, et les plus savants aujourd'hui n'ont pas d'idée plus claire de la distinction réelle des personnes divines que celle que fournit l'incarnation du Fils, à l'exclusion du Père et du Saint-Esprit. Caractère admirable du christianisme! où les plus hautes doctrines se révèlent dans des faits positifs, distincts, et qu'à cause de cela les plus simples peuvent saisir, et que les plus hautes intelligences ne peuvent entièrement pénétrer!

En ce qui concerne la nature de ces personnes, supposé que leur distinction eût été établie, tout se réduisait à savoir si le Fils et le Saint-Esprit étaient véritablement Dieu, ou s'ils n'étaient que de simples créatures; car, dans le christianisme, jamais on n'a admis de milieu entre Dieu et la créature. Comme le Fils était habituellement appelé Dieu et que le Saint-Esprit l'était parfois, il s'agissait de savoir à quel titre, en quel sens on leur donnait ce nom; si enfin, le Père, le Fils, le Saint-Esprit étant chacun véritablement Dieu, ils faisaient trois dieux ou un seul. En vérité, nous ne voyons pas comment on pourrait soutenir que ces questions étaient sans proportion avec la portée d'intelligences ordinaires; car il n'est pas sans doute besoin de remarquer qu'il ne peut s'agir des dernières précisions, des dernières conséquences du dogme de la Trinité, mais de ce qui en fait la substance et qui aujourd'hui est distinctement enseigné au peuple.

IV. D'un autre côté, la Trinité n'était pas un dogme spéculatif pour les fidèles. Objet de leur foi, il l'était aussi de leur culte. Nous le prouverons dans ce livre même, en ce

qui regarde les trois Personnes en général ; nous le prouverons spécialement, en ce qui regarde la seconde, dans les sixième et septième livres. Or, ce fait étant constant, la connaissance distincte de la Trinité ne pourrait être regardée comme indifférente que par ceux qui regardent comme indifférentes ou l'irréligion ou l'idolâtrie. Car ou le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu, ou ils ne le sont pas : s'ils sont Dieu, c'est une impiété de les regarder comme des créatures et de ne pas leur rendre l'adoration qui est due au Dieu suprême ; s'ils ne sont que des créatures, c'est une idolâtrie de leur déférer le culte qui est réservé à Dieu ; enfin, les séparer l'un et l'autre du Père, en reconnaissant leur divinité, c'est en faire trois dieux et renouveler le polythéisme. Mais qui pourra croire que les apôtres, que les premiers docteurs du christianisme, ou n'aient pas aperçu ces conséquences nécessaires de leur doctrine, ou que, zélés comme ils l'étaient pour la gloire du Dieu unique, ils ne les aient pas prévenus, ou que, voulant les prévenir, ils n'aient pas livré aux Églises qu'ils fondaient ou qu'ils dirigeaient le sens précis de leurs enseignements?

CHAPITRE IV.

Croyance distincte des premiers chrétiens sur le dogme de la Trinité, suite.— Faits constants. — Discipline du secret. — La Trinité en faisait partie. — Elle était révélée complétement à la sortie du catéchuménat. — La Trinité regardée toujours comme un dogme fondamental. — Les docteurs chrétiens ne se bornaient pas seulement à former le langage des fidèles, ils s'appliquaient à faire pénétrer le sens des dogmes, surtout en ce qui concerne le mystère de la Trinité. — Les fidèles parfaitement instruits à cet égard. — Conséquences de ces faits. — État de la question.

I. Si les raisonnements que nous venons de faire ne paraissent pas suffisants pour établir que les premiers chrétiens ont eu une croyance distincte et formée sur la Trinité, nous alléguerons des faits qui nous semblent avoir une force de démonstration vraiment irrésistible.

Écartons tout d'abord une difficulté qui va se tourner en preuve de ce que nous voulons établir. On sait que la discipline du secret existait dans l'Église, au moins dès la fin du second siècle [1], et que le mystère de la Trinité faisait partie des doctrines réservées. Saint Cyrille de Jérusalem l'atteste en s'appuyant sur un auteur plus ancien que lui, Archélaüs, évêque de Cascar en Mésopotamie : « Tout le monde, dit cet évêque dans sa dispute contre Manès, désire de connaître l'Évangile; mais il n'est donné de connaître la gloire de l'Évangile du Christ qu'aux enfants légitimes [2]. Le Seigneur a parlé en paraboles à ceux qui ne pouvaient entendre un autre langage, mais il expliquait, en particulier, les paraboles à ses disciples. Ce qui est splendeur de la gloire pour les illuminés (les chrétiens baptisés) est une cause d'aveuglement pour ceux qui ne croient pas. L'Église explique ses mystères à celui qui sort du rang des catéchumènes, car ce n'est pas sa coutume de livrer aux païens les mystères qui ont pour objet le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit. Nous ne parlons même pas clairement devant les catéchumènes, mais nous disons souvent beaucoup de choses d'une manière couverte, afin que les fidèles qui en sont instruits comprennent, et que ceux qui ne le sont pas n'en souffrent point [3]. » Ce passage est remarquable, d'autant plus que ce qu'il contient est confirmé par les autres écrivains de l'antiquité [4]. Nous aurons plus tard à en faire usage pour expliquer la réserve avec laquelle plusieurs docteurs du troisième siècle se sont expri-

1. Omnibus mysteriis silentii fides adhibetur. Tert., *Apol.*, c. VII. V. et *de prescript. adv. hær.*, c. XLI. — Orig., *C. Cels.* l. I. n. 7.

2. Τὸ μὲν γὰρ ἀκοῦσαι τοῦ εὐαγγελίου, πᾶσιν ἐφίεται.— ἡ δόξα δὲ τοῦ εὐαγγελίου, τοῖς Χριστοῦ μόνοις γνησίοις ἀφώρισται. Apud Cyr. hier., *Catech. myst.*, VI, n. XVI. — Et S. Hipp., *Opp.*, t. II, p. 195.

3. Ταῦτα τὰ μυστήρια νῦν ἡ Ἐκκλησία διηγεῖται τῷ ἐκ κατηχουμένων μεταβαλλομένῳ· οὐκ ἔστιν ἔθος ἐθνικοῖς διηγεῖσθαι· οὐ γὰρ ἐθνικῷ τὰ περὶ Πατρός, καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος διηγούμεθα μυστήρια· οὐδὲ τῶν μυστηρίων ἐπὶ κατηχουμένων λευκῶς λαλοῦμεν, ἀλλὰ πολλὰ πολλάκις λέγομεν ἐπικεκαλυμμένως, ἵνα οἱ εἰδότες πιστοί, νοήσωσι, καὶ οἱ μὴ εἰδότες, μὴ βλαβῶσι. *Id.*, *Ibid.*

4. V. S. Ambros., *Epist.* XXIII, ad Marcell. sor. — *Conc. Brac.*, II, al. III, c. I, etc.

més relativement à quelques parties du mystère de la Trinité, dans leurs livres adressés aux païens. Nous n'avons, pour le moment, qu'à en tirer cette conclusion, que, si l'on ne révélait pas ordinairement ce mystère aux païens, si l'on n'en parlait pas clairement devant les catéchumènes, on le leur enseignait au sortir du catéchuménat, alors sans doute qu'on leur livrait le symbole; de sorte que tous les fidèles baptisés en étaient pleinement instruits.

II. Telle était la pratique universelle, au moins à la fin du second siècle. Elle prouve clairement que l'Église regardait dès lors la Trinité comme un de ses dogmes fondamentaux et caractéristiques. Quant aux temps qui précèdent, saint Justin, Athénagore, Théophile d'Antioche, dans leurs apologies ou leurs ouvrages adressés aux païens, sont témoins que la croyance de la Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, était la foi publique du christianisme.

S'il est bon, afin qu'on comprenne mieux l'importance que les chrétiens attachaient, dès les premiers siècles, à la profession et à la connaissance de ce mystère, d'invoquer ici d'autres témoignages, nous ne serons pas embarrassés pour les trouver; et nous verrons les anciens docteurs déclarer d'un commun accord la nécessité de le connaître et de le croire. Ainsi nous entendrons saint Irénée dire que « la règle de la vérité, la loi de l'Église consiste à croire en un seul Dieu tout-puissant, et en Jésus-Christ le fils de Dieu qui s'est incarné pour notre salut, et dans le Saint-Esprit qui a annoncé aux hommes les diverses dispensations de Dieu [1]; » Clément d'Alexandrie enseigner que « la science du Père, du Fils et du Saint-Esprit est non-seulement utile, mais nécessaire au salut [2]; » Tertullien se demander « à qui la vérité a-t-elle été découverte sans Dieu? à qui Dieu a-t-il été connu sans le Christ? à qui le Christ a-t-il été pleinement révélé sans le

1. Τὴν εἰς ἕνα Θεὸν πίστιν, πατέρα παντοκράτορα... καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ... καὶ εἰς Πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας... κ. τ. λ. S. Iren., l. 1, c. x, n. 1, Cf. cum c. ix, n. 4 et c. xxii.

2. Τῶν γὰρ εὐχρήστων καὶ ἀναγκαίων εἰς σωτηρίαν, οἷον Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος· κ. τ. λ. *Ex. Script. proph. Eclog.*, n. xxix.

Saint-Esprit [1] ? » et dire, dans son Traité contre Praxéas, que « la foi d'un seul Dieu en trois personnes distinctes est ce qui nous distingue des juifs, l'œuvre propre de l'Évangile, la substance du Nouveau Testament [2] ; » saint Hippolyte de Porto déclarer, dans le même sens, que « l'on ne peut entendre chrétiennement le Dieu unique, si on ne croit réellement au Père, au Fils et au Saint-Esprit, » que « c'est parce qu'ils n'ont pas connu ce mystère, que les juifs n'ont pas rendu à Dieu de dignes hommages, » que « le Père ne veut être glorifié qu'en cette manière, » et que « ce n'est que par la confession de la Trinité qu'il est parfaitement glorifié [3] ; » Origène enfin répéter souvent qu'il faut croire, « avant tout, qu'il y a un seul Dieu, que Jésus-Christ est le Seigneur, et croire aussi dans le Saint-Esprit [4]. » Et dans un endroit où il distingue ce que doivent savoir et croire les prêtres, les lévites et les simples fidèles relativement aux dogmes, il dit des derniers que « quiconque fait partie de l'Église de Dieu croit au Père, au Fils et au Saint-Esprit. »

III. Mais peut-être qu'en exigeant la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, les premiers docteurs de l'Église étaient indifférents au sens que l'on attachait à leurs paroles? Rien n'est en soi plus improbable que cette supposition, rien n'est plus historiquement faux. Quoi! des hommes si zélés pour l'instruction des fidèles, que l'une des accusations le plus souvent portées contre eux par les païens était de passer leur temps avec des femmes, des jeunes gens, des vieillards, d'appeler à eux les ignorants, les enfants, les insensés pour les ins-

1. Cui Deus cognitus sine Christo? cui Christus exploratus sine Spiritu sancto? Tert., *de Anim.*, c. I.

2. Quod opus Evangelii, quæ substantia novi Testamenti..., *Adv. Prax.*, c. XXXI, V. sup. c. I, n. III. p. 270.

3. Ἄλλως τε ἕνα Θεὸν νομίσαι μὴ δυνάμεθα, ἐὰν μὴ ὄντως Πατρὶ καὶ Υἱῷ, καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι πιστεύσωμεν... ἄλλως βούλεται δοξάζεσθαι ὁ Πατὴρ ἢ ὄντως... διὰ γὰρ τῆς τριάδος ταύτης Πατὴρ δοξάζεται. *C. Noet.*, n. XIV, Opp., t. II, p. 16.

4. Δεῖ δὲ καὶ εἰς τὸ Ἅγιον πιστεύειν Πνεῦμα, *in Joann.*, t. XXXIX, n. 9. Opp., t. IV, p. 429. Credo propter fidem Patris, et Filii et Spiritûs sancti, in quam credit omnis qui sociatur Ecclesiæ Dei, tertiam generationem mysticè dictam. *In Levit. Hom.* V, n. 3. Opp., t. II, p. 208.

truire [1], ou se seraient contentés de ne leur apprendre que des mots, ou leur auraient laissé la liberté de penser ce qu'ils voudraient sur les mystères qu'ils leur dévoilaient? mais une des ruses les plus ordinaires des hérétiques, et surtout des sectaires des premiers siècles, était, pour couvrir leurs erreurs, d'emprunter le langage et les expressions de l'Église, et puis de se plaindre que, croyant les mêmes choses que les fidèles, ils étaient néanmoins exclus de leur communion [2]. De là l'attention des docteurs à démêler le sens caché de leurs expressions et à les découvrir au peuple ; car si l'Église primitive s'attachait, conformément au précepte de l'Apôtre, à *éviter les nouveautés profanes de paroles*, elle tenait encore plus à s'abstenir de toute innovation dans la doctrine, et à maintenir non pas seulement l'unité publique dans la profession de la foi, mais l'unité d'esprit, de pensées et de sentiments. Et sans entrer ici dans des détails qui ne sont pas nécessaires, c'est un fait constant que les docteurs de l'Église n'exigeaient pas seulement une foi quelconque à la Trinité, mais encore la croyance de ce dogme tel que l'Église l'enseignait. Témoin les ouvrages qu'ils composèrent contre les hérétiques qui, en quelque manière, altéraient la foi de cet auguste mystère. Témoin la grande querelle soulevée au troisième siècle sur la validité du baptême des hérétiques, et où l'on convenait des deux côtés de ce principe, que, pour avoir le Saint-Esprit, ou pour être justifié, il fallait croire le même Père, le même Fils, le même Saint-Esprit que l'Église catholique, ce qui fournissait à saint Cyprien ce raisonnement : « S'ils ont la même foi que nous, ils peuvent avoir la même grâce. S'ils confessent le même Père, le même Fils, le même Saint-Esprit, la même Église, Patripassiens, Anthropiens, Valenti-

1. V. Tat., *Orat.*, n. 32, 33. Orig., *c. Cels.*, l. III, n. 44.

2. Hi enim ad multitudinem, propter eos qui sunt ab Ecclesiâ, quos communes ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones per quos capiunt simpliciores, et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum, ut sæpiùs audiant ; qui etiam queruntur de nobis quòd, cùm similia nobiscum sentiant, sine causâ abstineamus nos à communicatione eorum, et cum eadem dicant, et eamdem habeant doctrinam, vocemus illos hæreticos. S. Iren., *Adv. h.*, l. III, c. xv, n. 2.

niens, ils pourront avoir le même baptême [1]. » Témoin l'apologiste Athénagore, qui ne se contente pas de dire aux empereurs que les chrétiens croient en général au Père, au Fils et au Saint-Esprit, mais qu'il est nécessaire à leurs yeux de « connaître également Dieu et le Verbe qui est de lui, et quelle est l'unité du Fils avec le Père, quelle est la communion du Père à l'égard du Fils, ce que c'est que l'Esprit, quelle est leur union (leur réduction à l'unité), et quelle est dans cette unité leur distinction, la différence de l'Esprit, du Fils et du Père [2]. » Témoin enfin Origène, cet écrivain qui de tous les anciens docteurs a été le plus facile en ce qu'il ne croyait pas tenir essentiellement à la règle de la foi, et qui néanmoins, soit dans son livre des Principes, soit ailleurs, ne se contente jamais d'une foi vague en la Trinité, et dit spécialement du Fils, qu'il faut croire tout ce qui est enseigné *de lui* [3].

IV. Après cela, on ne sera pas surpris d'entendre saint Justin avancer, dans sa première Apologie, que les simples fidèles, ceux-là même qui ne savent ni lire ni bien parler, sont plus instruits sur la Trinité et sur le Verbe divin que Platon lui-même, quoiqu'il fût persuadé que ce philosophe avait acquis la connaissance de ce mystère dans les livres de Moïse [4].

1. Si fides una nobis et hæreticis potest esse et gratia una. Si eumdem Patrem, eumdem Filium, eumdem Spiritum sanctum, eamdem Ecclesiam confitentur nobiscum Patripassiani, Anthropiani, Valentiniani... potest et illis baptisma unum esse, sicut et fides una. S. Cyp. *Ep.* XXIII, *ad Jubaïan.*

2. Ἄνθρωποι δέ, τὸν μὲν ἐνταῦθα, ὀλίγου καὶ μικροῦ τινος ἄξιον βίον λελογισμένοι, ὑπὸ μόνου δὲ παραπεμπομένοι τούτου, ὃν ἴσως Θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ Παιδὸς πρὸς τὸν Πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ Πατρὸς πρὸς τὸν Υἱὸν κοινωνία, τί τὸ Πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις, καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ Πνεύματος, τοῦ Παιδός, τοῦ Πατρός. Athen., *Leg.*, n. 12.

3. Χρὴ δὲ καὶ πιστεύειν ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ πάσῃ τῇ περὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ τὴν ἀνθρωπότητα ἀληθείᾳ. *In Joann.*, t. XXXII, n. 9. Opp., t. IV, p. 429, B. — V. et. *de Princ.* præf., n. 4; *in Matt.* *t.* XXVII, 33; *in Epist. ad Tit.*, etc.

4. Παρ' ἡμῖν οὖν ἐστὶ ταῦτα ἀκοῦσαι καὶ μαθεῖν παρὰ τῶν οὐδὲ τοὺς χαρακτῆρας τῶν στοιχείων ἐπισταμένων, ἰδιωτῶν μὲν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα, σοφῶν δὲ καὶ πιστῶν τὸν νοῦν ὄντων, ... ὡς συνεῖναι οὐ σοφίᾳ ἀνθρωπείᾳ ταῦτα γεγονέναι, ἀλλὰ δυνάμει Θεοῦ λέγεσθαι. S. Justin., *Apol.* I, n. 60.

Saint Irénée rend un témoignage analogue aux chrétiens qui habitaient dans les pays barbares où l'Écriture sainte était inconnue. Il fait remarquer en eux la même connaissance des mystères de la foi, le même zèle pour la vérité divine que dans les autres membres de l'Église chrétienne [1]. Tous étaient donc éclairés dans la foi qui leur était enseignée. Aucun n'était indifférent. Aussi les docteurs sentaient-ils le besoin, lorsqu'ils écrivaient ou qu'ils parlaient au peuple, de ne rien dire qui pût, en paraissant porter quelque atteinte à leur foi, leur donner du scandale. Ainsi Tertullien, dans son Traité contre Praxéas, est obligé de prendre des précautions, afin que les simples ne croient pas qu'en distinguant les trois personnes divines, il divisait l'unité et détruisait la monarchie, et qu'en admettant la *procession* du Verbe, il admettait l'émanation de Valentin [2]. Ainsi Origène, ayant paru n'attribuer au Verbe qu'une simple participation de la divinité, sent le besoin de mieux expliquer sa pensée pour ne pas soulever contre lui le sentiment des fidèles [3]. Et nous verrons que Denis d'Alexandrie, tout respecté qu'il était, ayant émis, dans un ouvrage contre Sabellius, des propositions peu mesurées et qui semblaient porter atteinte à l'unité de la Trinité, à la consubstantialité et à l'éternité du Verbe, des fidèles s'empressèrent d'aller à Rome le dénoncer au chef de l'Église.

V. C'est donc une chose incontestable, quelle que fût d'ailleurs cette foi, que les premiers chrétiens avaient une croyance distincte du dogme de la Trinité : qu'ils croyaient donc que le Père, le Fils, le Saint-Esprit étaient ou trois noms, trois formes de la Divinité, ou trois personnes réellement existantes, réellement distinguées; dans l'hypothèse de la dis-

1. Hanc fidem qui sine litteris crediderunt, quantùm ad sermonem nostrum barbari sunt; quantùm autem ad sententiam, et consuetudinem, et conversationem, propter fidem per quam sapientissimi sunt, et placent Deo. — Quibus si aliquis annuntiaverit ea, quæ ab hæreticis adinventa sunt..., statim concludentes aures, longò longiùs fugient, ne audire quidem sustinentes blasphemum colloquium. S. Iren., l. III, c. IV, n. 2.

2. Tert., *Adv. Prax.*, c. III, VIII.

3. Orig., *in Joann.*, t. II, n. 3. Opp., t. IV, p. 51.

tinction qu'ils étaient Dieu ou de simples créatures ; enfin qu'étant Dieu, ils étaient un seul Dieu ou en formaient plusieurs. Ces diverses hypothèses embrassent tout, et les premiers siècles et les siècles suivants n'ont pas imaginé d'interprétation de la Trinité évangélique qui ne se réduise à celles-là.

Le fait de la croyance distincte des premiers fidèles sur le mystère de la Trinité étant constant, nous pourrions en tirer deux conséquences bien importantes. La première est qu'un changement dans la doctrine primitive de l'Église sur l'article de la Trinité eût été bien difficile ; car on sait combien un peuple profondément religieux tient à ce qui lui a été d'abord enseigné comme révélé de Dieu, combien il se plie difficilement aux variations dans la doctrine, surtout en des matières qu'il a regardées comme essentielles. Certainement, ne serait-ce que par ce motif, ce changement n'eût pu s'accomplir en peu de temps, et, s'il eût eu lieu, il n'eût pu se faire sans laisser dans l'histoire des traces bien marquées. Ce ne serait pas étendre trop loin cette impossibilité que de la prolonger jusqu'au commencement du quatrième siècle, tant à cause des persécutions auxquelles les chrétiens furent jusqu'alors constamment en butte, qu'à cause de la diffusion de l'Église dans les diverses parties de l'empire, et de l'attachement parfois excessif que les églises particulières fondées par les apôtres avaient pour leur tradition respective. Un petit nombre de témoignages des auteurs des trois premiers siècles, avec un exposé sincère de l'état des croyances à l'époque où se tint le concile de Nicée, suffirait donc pour nous faire connaître la foi de l'Église primitive ; mais nous n'en sommes pas réduits là : et, malgré les vides que le temps et les révolutions ont faits dans les monuments primitifs du christianisme, il en reste encore assez, et l'on y trouve des témoignages si nombreux relativement à la doctrine de la Trinité, que nous sommes forcés, même en ce qui concerne ce dogme en général, à séparer les monuments et les faits publics, de l'enseignement direct des saints docteurs, et à con-

sacrer deux livres distincts à ce double ordre de témoignages.

La seconde conséquence que nous voulons signaler est relative à l'interprétation de ces témoignages eux-mêmes. Une fois qu'il est établi que les premiers chrétiens avaient, sur la Trinité évangélique, une des croyances distinctes que nous avons marquées ci-dessus, la question historico-dogmatique peut se réduire à savoir quelle est celle de ces croyances qui est le plus conforme et à l'ensemble des faits et à la généralité des témoignages. Mais nous ne voulons pas profiter de cet avantage, quoique nous ayons dû ne pas le passer sous silence ; et nous espérons trouver, d'abord dans les monuments, dans les faits publics de l'histoire et du culte de l'Église primitive, puis dans les enseignements et le langage de ses docteurs, des preuves nombreuses et décisives de sa foi en la Trinité distincte et consubstantielle, ou en un Dieu unique existant en trois Personnes.

CHAPITRE V.

Coup d'œil sur les enseignements généraux de l'Écriture relativement à la distinction et à la consubstantialité des Personnes divines. — Passages du Nouveau Testament. — Le Fils et le Saint-Esprit, personnes réellement existantes, réellement distinguées du Père. — Pas de difficulté à l'égard du Fils ; conséquences à l'égard du Saint-Esprit. — Consubstantialité des trois Personnes. — Remarque importante pour le Saint-Esprit.

I. Jetons d'abord un coup d'œil sur les monuments les plus vénérés par les fidèles de l'Église primitive, sur les livres saints ; et, sans nous arrêter à l'Ancien Testament, dans lequel la trinité des Personnes divines et leur consubstantialité ne sont pas clairement enseignées, ouvrons les écrits des disciples de Jésus-Christ. Quelques passages où il est question en même temps du Père, du Fils et du Saint-Esprit nous donneront une idée suffisante de leur doctrine, et prépare-

ront l'histoire des faits et des enseignements postérieurs sur la Trinité en général.

Les trois premiers évangélistes, racontant l'histoire du baptême de Jésus-Christ, nous apprennent de concert qu'à l'instant où il fut baptisé, une voix se fit entendre qui proféra ces paroles : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis mes complaisances* (M. III ; Marc. I ; Luc. III), » et qu'en même temps « *le Saint-Esprit descendit sur lui sous une forme corporelle* et comme *une colombe* (Luc. *ib.*). » Cette circonstance est aussi confirmée par le récit du quatrième évangéliste (J. I).

Jésus-Christ lui-même, dans le beau discours qu'il tint après la Cène à ses apôtres, pour les consoler de son absence qu'il leur annonçait, s'exprime ainsi : « *Moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet, pour demeurer éternellement avec vous, l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir.* (Joann. XIV, 16, 17). » Et ensuite : « *Le Paraclet, l'Esprit saint que Père enverra en mon nom, Lui, vous enseignera toutes choses, et il vous rappellera tout ce que je vous aurai dit* (ib. ℣, 26). » Et encore : « *Quand il sera venu, le Paraclet que je vous enverrai du sein du Père, lui qui est l'Esprit de vérité qui procède du Père, c'est lui qui rendra témoignage de moi* (Joann. XV, 26). » Et enfin : « *Il est de votre intérêt que je m'en aille; car si je ne m'en vais point, le Consolateur ne viendra point à vous; et si je m'en vais, je vous l'enverrai* (c. XVI, 7), *et quand il viendra, cet Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité; car il ne parlera pas de lui-même, de son chef; mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous fera connaître l'avenir. C'est lui qui me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera.* » Et pour prévenir sans doute la difficulté qui pouvait naître dans l'esprit des apôtres à l'occasion de ce qu'il avait dit que le Saint-Esprit procédait du Père, le Sauveur ajoute : « *Tout ce qui est à mon Père est à moi, c'est pourquoi je vous ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi et qu'il vous l'annoncera* (℣, 13, 14, 15). »

C'est le même Père, le même Fils, le même Saint-Esprit, que Jésus-Christ, après sa résurrection, ordonna à ses apôtres

d'enseigner à tous les peuples et à qui il voulut qu'ils fussent consacrés par le baptême. «*Allez*, leur dit-il, *enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* (Matth. xxviii, 19). »

L'apôtre saint Paul, à l'exemple de son maître, distingue et unit le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans un passage bien remarquable. Il y traite des dons spirituels, et voici ce qu'il ne veut pas que les fidèles ignorent : « *Il y a diversité de dons spirituels, mais il n'y a qu'un même Esprit. Il y a diversité de ministères, mais il n'y a qu'un seul Seigneur. Il y a diversité d'opérations, mais il n'y a qu'un même Dieu qui opère tout en tous.* » Puis, entrant dans le détail des divers dons qui sont faits aux hommes par le Saint-Esprit, il ajoute : « Or *c'est l'unique et le même Esprit* [1] *qui opère toutes ces choses, distribuant à chacun selon qu'il lui plaît* (I. Cor., c. xii, 4, 11). » Il termine sa seconde épître aux Corinthiens par une formule de salutation qui emprunte de la lumière à ce premier passage et qui aussi lui en communique : « *Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la charité de Dieu et la communication du Saint-Esprit soit avec vous tous. Amen.* »

Enfin l'apôtre saint Jean, dans sa première épître où il enseigne si clairement la divinité du Verbe, réunissant en un seul verset les trois Personnes dit : « *Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et ces trois sont un* (c., v). » Nous n'ignorons pas que de célèbres critiques contestent l'authenticité de ce passage. Notre but n'est pas ici de l'établir : mais nous ne pouvions passer ce verset sous silence, ne serait-ce que pour le considérer comme le résumé et la conclusion de tous les autres. Notre but n'est pas non plus d'en discuter le sens. Nous l'avons dit, dans l'introduction de cette histoire : en ce qui concerne les livres saints, nous exposons le sens qui nous paraît ressortir clairement et naturellement des passages comparés, nous ne le discutons pas; nous tenons à conserver à cet ouvrage sa

1. Τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ Πνεῦμα.

couleur historique. Nous croyons, d'ailleurs, que cela peut suffire aux hommes de bonne foi.

II. Or, si l'on considère, sans préoccupation dogmatique, les passages que nous venons de rapporter, n'est-il pas évident que le Père, le Fils et le Saint-Esprit y sont représentés premièrement comme des personnes réellement subsistantes et réellement distinguées? Il faut être insensé pour confondre le Père et le Fils. Le Père y dit *moi*, et le Fils aussi. Le Père déclare que Jésus-Christ est son fils, et il serait absurde de penser que celui qui était baptisé était à lui-même son propre fils. Les deux noms de Père et de Fils expriment manifestement des relations personnelles; et à moins de renverser toutes les règles du bon sens et du langage humain, on ne peut dire que le même individu soit à lui-même son fils. Il est inutile d'insister là-dessus. Personne n'est tenté aujourd'hui de renouveler l'erreur de Praxéas et de Noët, du moins en ce qui concerne la personnalité du Fils, et tout l'Évangile de saint Jean, sur lequel tous les anciens modalistes appuyaient leur système, semble dirigé contre eux, comme le prouvent en détail Novatien, saint Hippolyte et surtout Tertullien [1]; et l'on ne conçoit pas comment ils ont pu s'aveugler au point de prétendre établir principalement leur erreur sur cette parole de Jésus-Christ : « *Moi et mon Père, nous sommes une même chose* (J. x, 30), » parole qui suffirait seule pour la renverser.

Il ne saurait donc y avoir de difficulté sérieuse relativement à la distinction personnelle du Père et du Fils; mais, par les mêmes motifs, il ne peut y en avoir relativement au Saint-Esprit. Si le Père se manifeste par une voix qui se fait entendre, le Saint-Esprit manifeste sa personnalité par une forme corporelle. Le Père opère toutes choses, et le Saint-Esprit opère aussi toutes choses. Le Père envoie le Fils, et il envoie le Saint-Esprit. Le Fils est engendré par le Père, le Saint-Esprit n'en est pas engendré, car il serait Fils; mais il

1. Tert., *Adv. Prax.*, c. XXI-XXV.

en procède, il en vient comme le Fils. Le Fils reçoit du Père tout ce qu'il a, et le Saint-Esprit reçoit du Père et du Fils. Le Fils parle, le Fils enseigne, le Fils annonce ce qu'il a entendu dans le sein du Père, et le Saint-Esprit aussi enseigne la vérité, il annonce l'avenir, il dit tout ce qu'il a entendu. Le Père et le Fils viennent en ceux qui aiment Jésus-Christ, et ils font chez eux leur demeure (J. XIV, 23), et le Saint-Esprit vient aussi dans les apôtres, et il demeure chez eux. Le Fils glorifie le Père, comme il est dit ailleurs que le Père glorifie le Fils, et le Saint-Esprit glorifie aussi le Fils. Ce sont les trois témoins de saint Jean. Comme au milieu de la diversité des opérations il n'y a qu'un même Dieu, comme au milieu de la diversité des ministères il n'y a qu'un même et unique Seigneur, Jésus-Christ, au milieu de la diversité des dons spirituels il y a un seul et même Esprit. De bonne foi, Jésus-Christ, et après lui saint Paul et saint Jean, pouvaient-ils nous donner des témoignages plus éclatants de la personnalité du Saint-Esprit? Car comment reconnaître l'existence d'une personne réelle, si ce n'est par les opérations qui lui sont attribuées? Et cependant, Jésus-Christ et saint Paul se sont exprimés plus clairement encore. Le Sauveur a uni le Saint-Esprit au Père et au Fils dans l'administration du Baptême, ce qui serait inconcevable, si, le Père et le Fils étant des personnes distinctes, le Saint-Esprit n'était qu'un nom, qu'un attribut divin; et tout en disant, dans son discours après la Cène, que le Saint-Esprit recevrait de ce qui est à lui, il donne à cet Esprit un des caractères bien marqués de la distinction personnelle, en l'annonçant, non pas simplement comme un Paraclet, mais comme un *Paraclet autre* que lui-même, et par conséquent n'existant pas moins réellement que lui. Saint Paul est plus explicite encore, s'il est possible; car il représente le Saint-Esprit sous le trait le plus caractéristique de l'existence personnelle, la volonté et la liberté dans les opérations, en disant qu'il distribue ses dons « *selon qu'il lui plaît.* »

III. Il n'est donc pas possible, sans faire violence au texte

sacré, de ne pas reconnaître, dans les passages que nous avons rapportés, la personnalité du Fils et du Saint-Esprit, et leur distinction d'avec le Père. On ne serait pas plus raisonnable en n'y voulant pas reconnaître leur consubstantialité et leur égalité avec le Père et entre eux.

C'est déjà un signe d'égalité bien frappant que de les voir associés au Père et mis sur la même ligne par Jésus-Christ et les apôtres, dans l'administration du Baptême, dans la concession des dons divers qui sont faits aux hommes, et dans les salutations faites aux fidèles. Car, si le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas Dieu, ils sont donc de simples créatures infiniment au-dessous du Dieu véritable ; et il serait bien inconvenant, pour ne pas dire impie, de mettre au même rang et sur la même ligne le créateur et la créature. Il serait plus étrange encore que Jésus-Christ eût voulu que des fidèles fussent consacrés à d'autres êtres qu'à Dieu, qu'ils fussent régénérés par une autre autorité que celle de Dieu, qu'ils pussent attribuer à de simples créatures, et conjointement avec Dieu, le bienfait de leur régénération. Or, c'est ce qui serait inévitable, si le Fils et le Saint-Esprit n'étaient pas Dieu avec le Père. Car, dans le Baptême, l'homme est consacré manifestement à ceux dont le nom est invoqué sur lui. Ils y sont invoqués conjointement comme les auteurs de la grâce qui lui est faite; avec distinction, avec ordre, mais sans qu'il y ait rien qui indique la subordination, et au contraire avec la conjonction copulative qui exprime naturellement l'égalité. C'est la même grâce qui est produite, c'est au même *nom* ou par la même autorité qu'elle est donnée ; et afin qu'on ne puisse séparer cette autorité, le Fils de Dieu a dit, non pas *aux noms* ou par les autorités réunies, mais *au nom* ou par l'autorité unique du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. On pourrait faire un raisonnement analogue sur les paroles par lesquelles saint Paul salue les fidèles de l'Église de Corinthe, et y joindre celles que saint Pierre adresse, dans sa première épître, à *ceux qui sont élus selon la prescience de Dieu le Père, pour être sanctifiés par l'Esprit, et pour être lavés par*

le sang de Jésus-Christ (I Ep., c. 1, ỳ. 2). Car, dans ces deux endroits, l'œuvre du salut, la grâce, la sanctification intérieure, sont attribuées aux trois personnes de la Trinité évangélique.

Ce n'est pas cependant que ces dons leur soient attribués de la même manière. Nous voyons en particulier que saint Paul rapporte l'origine des dons spirituels au Saint-Esprit, celle des ministères au Fils, celles des opérations à Dieu le Père ; mais, sans donner ici la raison de ces attributions spéciales sur lesquelles nous devons revenir ailleurs, il est bien évident que ce n'est pas chose moins excellente en soi d'être la source de tous les dons spirituels, que d'être la source des opérations et des ministères qui se rapportent au salut ; et, pour qu'on ne pût penser que le Saint-Esprit n'est le principe de ces dons que d'une manière précaire, nous avons vu saint Paul dire de lui, comme de Dieu, qu'*il opère tout en tous*, et qu'il distribue ses dons à chacun *selon qu'il lui plaît*, c'est-à-dire avec une pleine liberté et une indépendance parfaite.

IV. Les Sociniens, qui, de tous les antitrinitaires, sont les plus habiles, ont si bien vu que l'Esprit saint ne pouvait être d'une autre nature que le Père, qu'ils l'ont confondu avec le Père lui-même, le réduisant à n'être qu'*une vertu, une efficace* du Père, et non une personne subsistante et distincte. Mais, si nous leur avons ôté cette ressource, il n'est pas moins vrai que celui qui est appelé par Jésus-Christ l'*Esprit saint*, l'*Esprit de vérité*, l'*Esprit qui est dans le sein du Père*, l'*Esprit qui procède du Père*, ne saurait être d'une nature différente que celle du Fils lui-même. Et cela étant, la parfaite égalité de la Trinité devient incontestable. D'un côté, le Fils n'est pas moindre que le Père, puisque si le Père envoie le Saint-Esprit, le Fils l'envoie aussi lui-même et qu'il l'envoie du sein du Père ; puisque encore si cet Esprit procède du Père, il emprunte aussi au Fils de ce qu'il est, il reçoit de ce qui est à lui ; puisque enfin, pour prouver que l'Esprit reçoit de ce qui est à lui, le Fils de Dieu s'appuie

sur ce principe, que tout ce qu'a son Père est à lui, ce qui implique que l'Esprit saint est aussi son Esprit, comme il l'est du Père, vérité qui est confirmée d'ailleurs par les apôtres, qui appellent la troisième personne tantôt l'*Esprit de Dieu*, tantôt l'*Esprit du Fils* ou *du Christ*. D'un autre côté, l'Esprit saint n'est pas moindre que le Fils, car il n'y a rien en Dieu qui soit moindre que lui-même; et d'ailleurs Jésus-Christ déclare qu'il enseignera aux hommes toute vérité, et qu'il est tout à la fois si nécessaire pour assurer son œuvre et si grand, qu'il était utile à ses apôtres qu'il s'en allât lui-même, pour que cet autre Paraclet pût venir.

Enfin, pour résumer ces réflexions un peu étendues, mais nécessaires, quels sont ces trois êtres si distincts qu'ils subsistent véritablement, si unis qu'ils sont l'un dans l'autre et se glorifient l'un l'autre, sinon ces trois *témoins* desquels saint Jean dit, dans son Épître, qu'ils sont *dans le ciel* et *qu'ils sont un?* Et qu'a fait autre chose le disciple bien-aimé, en parlant ainsi, que de nous donner l'abrégé et la substance de la doctrine de son Maître sur le mystère de la Trinité?

—

CHAPITRE VI.

Monuments de la foi publique de l'Église dans les premiers siècles. L'ordre de l'administration du Baptême. — Ce qui la précédait. Forme et rite de cette administration elle-même. Ses effets. — Sens de ces rites. La foi de la Trinité distincte et égale y est clairement indiquée.

I. Les paroles dont Jésus-Christ ordonna à ses apôtres de se servir dans l'administration du Baptême nous ont paru une preuve frappante de l'existence et de la consubstantialité des trois Personnes divines; l'ordre public de l'administration de ce sacrement dans les premiers siècles la confirmera, et nous fournira de nouveaux indices de la foi de l'Église primitive sur cet auguste mystère. Racontons d'abord ici l'ordre de ces cérémonies, nous en étudierons ensuite le sens.

Nous avons déjà observé que les catéchumènes étaient préparés au baptême par des instructions sur la foi et sur la loi chrétiennes. Lorsque le jour fixé pour cette auguste cérémonie était arrivé, le néophyte, interrogé par l'évêque, et comme sous sa main, renonçait au démon, à ses anges et à ses œuvres, parmi lesquelles il faut comprendre surtout, *ses faux cultes, ses inventions, l'idolâtrie* et tout ce qui la ressent, ainsi que le témoignent expressément Tertullien et l'auteur des Constitutions apostoliques [1]. Puis, sous une formule analogue de questions et de réponses, le catéchumène déclarait adhérer à Jésus-Christ ou s'engager à la foi et à la loi de Jésus-Christ [2]. Il devait ensuite réciter le symbole et répondre d'une manière précise et détaillée aux questions qui lui étaient adressées sur chacun des articles de cette profession de foi qui incontestablement embrassait la foi distincte au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit [3].

Ces renonciations, cet engagement à Jésus-Christ et cette profession de foi détaillée paraissaient si nécessaires à l'Église primitive, qu'on ne les omettait pas même dans le baptême des malades, alors qu'il y avait le plus d'urgence, et que le catéchumène n'avait pu les retenir de mémoire [4]. La pratique en était si universelle, qu'on la trouve chez plusieurs sectes séparées de l'Église [5]. Elle était si ancienne, que

1. Quum aquam ingressi christianam fidem in legis suæ verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompæ et angelis ejus, ore nostro contestamur. Quid erit summum ac præcipuum in quo diabolus et pompæ ejus censeantur, quàm idololatria? Tert., *de Spect.*, c. IV. Voici la formule telle que nous l'a conservée l'auteur des Constitutions apostoliques : Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ, καὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ, καὶ ταῖς λατρείαις αὐτοῦ, καὶ πᾶσι ὑπ' αὐτόν. *Const. Apost.*, l. VII, c. XLI.

2. Μετὰ δὲ τὴν ἀποταγήν, συντασσόμενος λεγέτω, ὅτι καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ, καὶ πιστεύω, κ. τ. λ. *Const. Ap. ibid.*

3. V. *Constit. Apost.* ubi *suprà*. Euseb., *Ep. ad Cæs.* ap. Socr., l. VI, c. VIII.

4. Si enim spado, quum respondisset, Credo filium Dei esse Jesum Christum, hoc ei sufficere visum est, ut continuò baptizatus abscederet : cur non id sequimur atque auferimus cætera quæ necesse habemus, etiam quum ad baptizandum temporis urget angustia, exprimere interrogando, ut baptizatus ad cuncta respondeat, etiamsi ea memoriæ mandare non valuit? S. August., *de Fid. et Op.*, c. IX.

5. V. S. Cyprian., *Epist. ad Magnum*.

Tertullien et saint Basile après lui en ont constamment rapporté l'origine aux apôtres [1].

II. Les monuments de l'antiquité ecclésiastique attestent aussi d'un commun accord que le baptême était administré conformément à la formule évangélique, c'est-à-dire *au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*. Outre le témoignage du livre des Constitutions apostoliques qui ne saurait être plus formel [2], saint Justin dans son Apologie, Tertullien dans plusieurs de ses ouvrages, saint Clément d'Alexandrie dans ses Stromates et dans ses extraits de Théodote, disent que cette pratique date des temps apostoliques, et que c'est la loi imposée par Jésus-Christ [3]. Origène semble plus explicite encore. Il déclare que le baptême « n'est pas *accompli*, » qu'il « n'est pas légitime, » que « le baptisé ne peut recevoir le salut, si on n'invoque sur lui le Père, le Fils et le Saint-Esprit, si l'invocation de la Trinité n'est pas entière [4]. » Et, comme pour prévenir la difficulté que l'on emprunte aux épîtres de saint Paul où il est écrit que les chrétiens sont baptisés *en Jésus-Christ*, ou *au nom de Jésus-Christ*, il dit que l'apôtre, lorsqu'il fait allusion aux passages de l'Écriture, ne les rapporte pas tout entiers, mais seulement ce qui est nécessaire au sujet qu'il traite, et qui suffit pour se faire entendre [5]. C'est à peu près le même raisonnement que faisait saint Cyprien dans sa célèbre lettre à Jubaïen, pour prouver que le baptême donné au nom de Jésus-Christ ne suffit pas, « vu qu'il a ordonné lui-même de baptiser les na-

1. Tertull., *de Coron. mil.*, c. III. S. Basil., *de Spir. S.*, c. XXVII.

2. *Constit. Ap.* l. III, c. XVI; l. VII, c. XXII.

3. S. Just., *Apol.* I, n. 61. — Clem. Alex., *Strom.*, l. V, n. XI. Theod., *Excerpt.*, n. LXXVI. — Tertull., *Adv. Prax.*, c. XXVI. *De Baptism.*, c. VI et XIII : Lex enim tingendi imposita est et forma præscripta : *Ite*, inquit, *docete*, etc.

4. Ex quibus omnibus didicimus tantæ auctoritatis et dignitatis esse substantiam Spiritûs sancti, ut salutaris baptismus non aliter nisi excellentissimæ omnium Trinitatis auctoritate, id est Patris et Filii et Spiritûs sancti cognominatione compleatur. — Qui regeneratur per Deum in salutem, opus habet et Patre et Filio et Spiritu sancto, non percepturus salutem, nisi sit integra Trinitas. Orig. *de Princ.*, c. III, n 2, 5. — V. et. *in Ep. ad Rom.*, l. V, n. 8.

5. *In Ep. ad Rom.*, ibid.

tions en la Trinité complète et indivisible [1]. » En deux mots, la loi de baptiser au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, paraissait si essentielle, que nous ne trouvons pas d'auteur, dans les trois premiers siècles, qui ait admis que toute autre formule fût valide. — Elle était si généralement reçue, que l'auteur des homélies *clémentines*, tout suspect qu'il soit d'ailleurs, en a reconnu la nécessité et l'a exprimée en plusieurs manières [2]. Parmi les anciens hérétiques, la plupart l'employaient. Saint Cyprien le témoigne des novatiens et des marcionites [3]; et saint Augustin a cru pouvoir dire qu'on trouvait plus d'hérétiques qui ne baptisaient pas du tout que de ceux qui ne baptisaient pas en prononçant ces paroles [4]. Il y en a eu cependant qui ont altéré la forme évangélique, les uns d'une manière, les autres d'une autre, chacun conformément à ses erreurs. Ainsi, ceux qui séparaient les personnes de la Trinité, baptisaient en « trois Pères, et trois Fils, et trois Paraclets [5]. » Ceux qui les confondaient, baptisaient en trois noms, en un seul, ou au nom et en la mort de Jésus-Christ [6]. Les gnostiques eux-mêmes, qui conservaient à peine quelques restes de christianisme, n'avaient pas tous entièrement effacé la confession d'une trinité de leurs formules fastueuses ou barbares de baptême [7].

Mais l'Église catholique ne se contenta jamais, pour la validité de ce sacrement, de ces vaines traces ou de ces simulacres de Trinité que conservaient les hérétiques. Elle exi-

1. Quando ipse Christus gentes baptizari jubeat in plenâ et adunatâ Trinitate. *Ad Jubaïan. Ep.* LXXIII.

2. Τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ. *Hom. Clem.* IX, n. XIX, XXIII. *Hom.* XI, n. XXVI.

3. S. Cypr. *ub. sup.*

4. Quis nesciat non esse baptismum Christi, si verba evangelica, quibus symbolum constat, illic defuerint? Sed facilius inveniuntur hæretici qui omninò non baptizent, quàm qui non illis verbis baptizent. *De Bapt.*, l. VI, c. XXV.

5. Εἰς τρεῖς ἀνάρχους, ἢ εἰς τρεῖς υἱούς, ἢ εἰς τρεῖς παρακλήτους. Ex *Can. ap.*, c. XLIX.

6. Εἰς ἕνα τριώνυμον, οὔτε εἰς τρεῖς ὁμωνύμους. S. Ignat., *Ep. adscr*, ad Philipp., n. 15. — Non in unum. Tert., *Adv. Prax.* XXVI. — S. Cypr., *ad Jubaïan.*

7. V. S. Iren., l. I, c. XXI, n. 3

gea constamment que le baptême fût conféré, *au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*, jusque-là que le XLIX[e] des canons dits apostoliques condamne et « frappe de déposition l'évêque ou le prêtre qui n'aura pas baptisé avec cette forme, mais en trois êtres sans principe, ou en trois Fils, ou en trois Paraclets. »

Le canon suivant condamne à la même peine l'évêque ou le prêtre qui conférerait le baptême avec une seule immersion, et non avec trois, qu'il appelle « les trois baptêmes d'une seule initiation [1]. » C'était en effet une loi constante dans l'ancienne Église de pratiquer trois immersions; et les Pères des premiers siècles qui en parlent regardent cette pratique ou comme renfermée dans le précepte de Jésus-Christ, ou comme faisant partie des traditions apostoliques [2]. Mais ce qu'il y a de remarquable à cet égard, pour le sujet que nous traitons, c'est qu'on pratiquait les trois immersions de telle sorte que chacune était correspondante à l'un des trois noms de la Trinité, qui étaient successivement prononcés [3].

III. Telles étaient les cérémonies principales avec lesquelles le baptême était conféré dans la primitive Église. C'est ainsi que l'homme était consacré à Dieu [4]; ainsi il était fait son fils adoptif et devenait son temple, comme on le lit si souvent dans les monuments de l'antiquité.

Mais ces cérémonies avaient un sens, et ce sens, qu'il n'est pas difficile de découvrir, nous fera connaître la vraie doctrine de l'Église primitive sur la distinction personnelle et la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Quant à leur distinction, il ne saurait y avoir de difficulté: les interrogations distinctes qui précédaient le baptême et relatives, l'une au Père, l'autre au Fils, la troisième au Saint-

1. V. *Can.* XLIX. *Sup.* Τρία βαπτίσματα μιᾶς μυήσεως. *Can.* L.

2. Tertull., *de Cor. mil.* III. Basil., *de Spir. S.*, c. XXVII. S. Cyrill. Hier., *Catech. Myst.* II, n. 4. Hier., *Adv. Lucif.*, c. IV.

3. Non semel, sed ter, ad singula nomina, in personas singulas tingimur. Tertull., *Adv. Prax.*, c. XXVI. V. et. l. *de Sacram.* apud Ambros., l. II, c. VII.

4. Ὃν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ. S. Just., *Apol.* I, n. 61. V. *sup.* l. III, c. XII.

Esprit indiquaient bien clairement qu'il s'agissait de trois personnes distinctes et également subsistantes. Les paroles qu'on prononçait en administrant le sacrement le prouvaient aussi, et la triple immersion qui les accompagnait ne devait pas laisser de doute à cet égard. Aussi Tertullien opposait-il ces rites à l'hérétique Praxéas, qui niait la distinction : « Ce n'est pas une fois, mais trois fois, et en invoquant chaque nom des trois personnes, que nous sommes baptisés [1]. »

La consubstantialité des personnes divines est aussi clairement indiquée par ces cérémonies ; car premièrement, le baptême étant conféré au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ces trois personnes y étaient donc représentées comme étant également le principe de la régénération de l'homme et les garants de sa sanctification. C'est ce qui faisait dire à Tertullien que, dans le baptême, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont « les arbitres de la foi, les cautions de notre salut [2], » et à Novatien, en parlant du Saint-Esprit en particulier, « qu'il est celui qui dans les cieux opère la seconde naissance, qui jette dans les âmes une semence de race divine, et qui est le consécrateur de la naissance céleste [3]. » Secondement, l'ordre général de ces cérémonies représente manifestement un traité d'alliance entre Dieu et l'homme. L'homme renonce et s'engage : Dieu accepte, garantit et consacre. L'homme renonce au démon, à ses faux cultes, à l'idolâtrie, à tous les faux dieux ; il s'engage à s'attacher au culte du Dieu unique et véritable ; il adhère à lui et il le confesse, mais il le confesse comme Père, Fils et Saint-Esprit. Dieu de son côté accepte cette renonciation de l'homme, cet engagement, cette profession de foi, et il se consacre l'homme et le régénère dans la vie surnaturelle, comme Père, Fils et Saint-Esprit. Est-il possible d'indiquer plus clairement que le Père, le Fils et le Saint-

1. V. *sup.* p. 297, n. 3.

2. Habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei quos et sponsores salutis. *De Bapt*, c. VI.

3. Hic est qui operatur ex aquis secundam nativitatem, semen quoddam divi generis, et consecrator cœlestis nativitatis. *De Trin.*, c. XXIX.

Esprit sont le Dieu unique que le néophyte s'engage à adorer, et le Dieu auquel il est consacré par le baptême? Que si l'on doute de la valeur de cette conséquence, et si l'on veut s'éclairer sur le sens que l'Église primitive donnait à ces cérémonies par le témoignage des anciens docteurs, nous en produirons ici quelques-uns. « Qu'avons-nous fait, en renonçant au démon, à ses pompes et à ses anges, dit Tertullien après saint Justin, en plusieurs endroits, si ce n'est principalement de renoncer à l'idolâtrie, et en y renonçant de professer la foi et le culte du Dieu unique et véritable [1] ? » — « Celui qui descend dans le bain de la régénération, dit saint Hippolyte, celui-là renonce à l'esprit mauvais, il s'attache à Jésus-Christ. Il renie l'ennemi, il professe que le Christ est Dieu [2]. » Enfin Origène, résumant la pensée de l'un et de l'autre et l'exprimant plus clairement, dit en propres termes : « Lorsque nous allons recevoir la grâce du baptême, renonçant à tous les autres dieux et à tous les autres seigneurs, nous confessons le seul Dieu Père, Fils et Saint-Esprit [3] ; » et encore : « Le baptême est le principe et la source des dons divins par la vertu des invocations, pour celui qui s'y présente à la divinité de la Trinité adorable [4]. » Nous n'invoquerons pas ici le témoignage qu'on emprunte ordinairement à un des dialogues attribués à Lucien, et dont l'auteur, voulant tourner en

1. V. Tert., *de Spect.*, c. IV. *De Idol.*, c. VI. Ipsa regula fidei à pluribus diis sæculi, ad unicum et verum Deum transfert. *Adv. Prax.*, c. III. — S. Just., *Apol.*, I, n. 14 et 49 : Τοῖς εἰδώλοις ἀπετάξαντο, καὶ τῷ ἀγεννήτῳ Θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ ἑαυτοὺς ἀνέθηκαν. — Et. plus expressément encore n. 25 : Ἢ τινὰ τῶν ἄλλων ὀνομαζομένων θεῶν... τούτων μὲν κατεφρονήσαμεν, Θεῷ δὲ τῷ ἀγεννήτῳ καὶ ἀπαθεῖ ἑαυτοὺς ἀνεθήκαμεν. Conférer avec la formule rapportée dans les Constitutions apostoliques, l. VIII, c. VI, et l. VII, *sup.*

2. Ἀπαρνεῖται τὸν ἐχθρόν, ὁμολογεῖται τὸ Θεὸν εἶναι τὸν Χριστόν. *Hom. in Theoph.*, n. X.

3. Cùm ergò venimus ad gratiam baptismi, universis aliis diis et dominis renunciantes, solum confitemur Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Orig., *in Exod. Hom.* VIII, n. 4. Opp., t. II, p. 158.

4. Ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῆς προσκυνητῆς Τριάδος διὰ τῆς δυνάμεως τῶν ἐπικλήσεων χαρισμάτων ἀρχὴν ἔχει καὶ πηγήν. Orig., *in Joann.*, t. VI, n. 17. Opp., t. IV, p. 133 in not. f. C'est ainsi que lisait S. Basile, dont la leçon nous paraît préférable à celle que nous avons, quoique au fond le sens soit le même.

dérision les rites usités dans l'administration du baptême chrétien, introduit un certain Triéphon qui, faisant les fonctions de catéchiste, lui demande : « Par qui le jurerai-je ? Par le Dieu très-haut, grand, immortel, céleste, par le Fils du Père, par l'Esprit qui procède du Père : un de trois, et trois d'un : ceux-là regarde-les comme Jupiter, celui-là crois qu'il est Dieu [1]. » C'est une allusion manifeste à la profession du culte de la Trinité dans le baptême ; mais nous n'avons pas besoin de témoignages dont l'antiquité est douteuse, pour nous convaincre que les païens qui se convertissaient à l'Église, au lieu de Jupiter et des faux dieux qu'ils avaient jusque-là adorés, s'engageaient à se dévouer au culte du Dieu unique, Père, Fils et Saint-Esprit. L'ordre de la célébration du baptême le dit assez, et il n'est aucun témoignage de l'antiquité ecclésiastique qui ne s'accorde avec ce fait ou qui ne l'atteste.

IV. Nous sommes donc autorisés, en toutes manières, à conclure de l'ordre des cérémonies usitées dès les premiers siècles, dans l'administration du baptême, que l'Église croyait dès lors à la distinction personnelle et à la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Et si nous en doutions encore, la conduite des sectaires qui, dans les divers siècles, ont nié ou la distinction ou la consubstantialité des Personnes divines, nous en fournirait une preuve frappante. C'est évidemment pour ce motif qu'ils ont altéré l'ordre de l'administration du baptême en quelqu'une de ses parties essentielles, chacun à sa manière ; et ils ont voulu changer la signification générale de ce rite sacré, les uns en ne tenant aucun compte des renonciations et des professions de la foi, les autres en dénaturant la forme évangélique, ou en supprimant la triple immersion. Il est vrai que les ariens conservèrent l'ordre établi dans l'Église à cet égard. On sait que cette secte, à son origine, ne tenait à rien tant qu'à dissimuler ses véritables senti-

1. Ὑψιμέδοντα Θεόν, μέγαν, ἄμβροτον, οὐρανίωνα, Υἱὸν Πατρός, Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἓν ἐκ τριῶν, καὶ ἐξ ἑνὸς τρία, ταῦτα νόμιζε Ζῆνα, τὸν δ' ἡγοῦ Θεόν. *Philopatris*. Lucien. Œuvr., éd. Lehman, t. IX, p. 232.

ments et à faire illusion aux peuples, en paraissant professer la foi catholique, qu'elle reniait au fond. Aussi les Eunomiens et les Anoméens, qui professèrent plus franchement l'arianisme, changèrent-ils l'ordre d'administration du baptême. Ils réduisirent la triple immersion à une seule, et ils baptisèrent leurs adeptes « en la *mort de Jésus-Christ* [1], » ou « au nom du Père incréé, et au nom du Fils créé, et au nom de l'Esprit sanctificateur, créé par le Fils, qui est créé lui-même [2]. » Ces différences, ces oppositions avec l'ordre établi dans l'Église depuis son origine, de la part des plus subtils ennemis de la Trinité catholique, font ressortir encore mieux tout ce que cet ordre ancien renfermait de favorable à la doctrine de la distinction personnelle et de la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

CHAPITRE VII.

Monuments de la foi publique de l'Église sur le dogme de la Trinité en général. Suite.— Les symboles.— Symbole romain ou des apôtres.— Sens naturel de ce symbole relativement à la seconde personne, — à la troisième.

I. L'examen des symboles se rattache naturellement à l'ordre de l'administration du baptême, puisque l'enseignement et la profession du symbole étaient une des parties principales de ce rite sacré. Nous avons dit, dans notre Introduction, qu'on peut distinguer trois sortes de symboles : le symbole romain, les symboles orientaux, et les symboles introduits dans quelques églises par l'autorité de docteurs célèbres ou de pasteurs vénérés. L'examen de ces diverses formules de profession de foi ne pourra que confirmer ce

1. Οὐ γὰρ εἰς τὴν Τριάδα, ἀλλ' εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ βαπτίζουσι θάνατον. Socrat., *Hist. eccl.*, l. V, c. XXIV.

2. Ἀναβαπτίζει δὲ αὐτοὺς εἰς ὄνομα Θεοῦ ἀκτίστου, καὶ εἰς ὄνομα Υἱοῦ κεκτισμένου, καὶ εἰς ὄνομα Πνεύματος ἁγιαστικοῦ, καὶ ὑπὸ τοῦ κεκτισμένου Υἱοῦ κτισθέντος. Epiph., *Hær.* LXXVI.

fait, que la doctrine de la Trinité distincte et consubstantielle a été toujours la foi publique de l'Église.

Remarquons d'abord qu'il y a quelque chose de commun dans tous ces symboles. En tous, les chrétiens font profession de croire, et d'une manière distincte, premièrement *en Dieu le Père* tout-puissant, puis *en son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ*, troisièmement *dans le Saint-Esprit*. Les mêmes termes y sont employés pour exprimer la foi en chacune de ces personnes, et à chacune d'elles est attribuée une opération particulière : au Père la toute-puissance et la création, au Fils la rédemption des hommes par son incarnation, sa passion, sa mort, sa résurrection ; au Saint-Esprit, la sanctification des âmes, la rémission des péchés, la formation de l'Église. Or il n'en faudrait pas davantage pour être convaincu que l'Église primitive professait dans ces symboles la distinction et la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit : leur *distinction*, puisqu'elle y représente le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois objets de sa foi également distincts, et par là également subsistants, et qu'elle attribue à chacun des opérations distinctes, et qui supposent une existence personnelle en celui qui en est l'auteur. D'ailleurs, les noms de Père et de Fils indiquant manifestement une distinction personnelle, on ne concevrait pas qu'on fit profession de croire dans le Saint-Esprit, si on ne le regardait comme une personne aussi réellement subsistante. Leur *consubstantialité* : car la forme de ces professions de foi établit bien un ordre de relations entre ces trois personnes, mais elle indique d'ailleurs entre elles une égalité parfaite. Nous croyons au Fils et au Saint-Esprit, comme nous croyons au Père. Le Fils et le Saint-Esprit y sont l'objet et le fondement de la foi comme le Père. L'expression est la même. Elle est absolue [1]. Elle a donc naturellement pour chacune de ces trois personnes le même sens ; et

1. Et in Spiritum sanctum. Symb. *Rom.* — Πίστιν τὴν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα... καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ... καὶ εἰς Πνεῦμα Ἅγιον... S. Iren., l. I, c. x, n. 1. — V. et, *Const. Apost.*, l. VII, c. XLI. — Symb. *Jeros.* — Πι-

ce n'est que par des subtilités infinies qu'on pourrait dissimuler l'absurdité ou l'impiété qui se rencontrerait à appuyer également sa foi sur Dieu et sur deux créatures, ou sur deux êtres qui sont Dieu, et un troisième qui ne l'est pas. Ces subtilités, le peuple ne les entend point, ne les suppose point, et elles ne peuvent donner le vrai sens de la foi publique d'une société religieuse.

II. Mais ce n'est pas tout. Examinons chacun de ces symboles en particulier. Cet examen nous y fera découvrir une profession plus claire encore de la distinction et de la consubstantialité des trois Personnes divines. Commençons par le Symbole romain, que les antitrinitaires regardent comme leur étant le plus favorable, et qui, à notre sens, est le fond primitif et apostolique dont les autres symboles ne sont que des développements. Dans cette formule consacrée, il n'est pas dit seulement : Je crois en Dieu le Père et en Jésus-Christ son fils, mais : Et *en Jésus-Christ son Fils unique, Notre-Seigneur, qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie, qui a souffert sous Ponce Pilate, qui a été crucifié, qui est mort, qui a été enseveli, qui est descendu aux enfers, qui le troisième jour est ressuscité des morts, qui est monté aux cieux, où il est assis à la droite de Dieu le Père tout-puissant, d'où il viendra pour juger les vivants et les morts* [1]. Or l'expression seule de *Fils unique* que l'on trouve aussi dans tous les autres symboles, même dans celui d'Eunomius [2], implique naturellement, soit qu'on la considère en elle-même ou par rapport aux autres articles qui la suivent, la communion de nature entre le Père et le Fils. Si on la considère en elle-même; car cette expression *Fils unique*, qu'exprime-t-elle naturellement, sinon celui qui est vraiment Fils,

στεύομεν εἰς ἕνα Θεόν... καὶ εἰς ἕνα Κύριον... πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν Πνεῦμα Ἅγιον. Symb. *Cæsar.*, etc.

1. Et in Christum Jesum Filium ejus unicum, Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, crucifixus, mortuus et sepultus, tertiâ die resurrexit à mortuis, ascendit in cœlos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis, indè venturus est judicare vivos et mortuos.

2. Καὶ εἰς τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογέννητον, τὸν Κύριον ἡμῶν.

vraiment engendré, qui seul est Fils par opposition à ceux qui ne le seraient qu'improprement et par adoption? Mais si Jésus-Christ est Fils de Dieu le Père, son Fils véritable, son Fils vraiment engendré, seul engendré, il est donc de la même substance que son Père, et il lui est semblable par nature; car on ne conçoit pas de filiation proprement dite, sans cette communication de substance et sans cette ressemblance qui impliquent elles-mêmes la consubstantialité et l'égalité.

Les paroles qui suivent contribuent à confirmer ce sens déjà si naturel par lui-même. Il est bien évident qu'elles ne sont pas une explication de la signification qu'il faut donner au nom de *Fils unique*, mais qu'elles expriment ce que Jésus-Christ, qui était le Fils unique de Dieu, qui est notre Seigneur a fait pour notre salut. Certainement la passion, la mort, la sépulture du Sauveur ne sauraient faire entendre ni sa qualité de Fils, ni sa qualité de Seigneur. Les autres paroles ne se rapportent donc pas à cela. D'ailleurs, s'il n'était Fils unique que par sa conception miraculeuse, il ne le serait pas du Père, il le serait du Saint-Esprit dont il a été conçu. Jésus-Christ est donc fils unique, indépendamment de sa conception miraculeuse, ou plutôt il l'était avant cette conception, c'est-à-dire avant de s'incarner dans le sein de Marie, et par conséquent par une autre nature que celle qu'il tient de Marie elle-même.

Le sens que nous révèle l'ordre des paroles du symbole est entièrement conforme à ce que nous lisons dans tous les monuments de l'antiquité ecclésiastique. On verra, dans le cours de cet ouvrage, qu'elle a entendu unanimement le mot de *Fils unique* dans le sens que nous lui donnons, et cette interprétation unanime ne saurait nous paraître indifférente, car le vrai sens de cet article du symbole est sans doute celui que toute l'antiquité lui a donné. On va voir, dans les chapitres suivants, que ce sens est explicitement exprimé dans toutes les autres formules symboliques. Pour le moment, nous nous contenterons de rappeler ici ce que savent bien ceux qui ne sont pas entièrement étrangers au langage et à la

doctrine de l'antiquité, nous voulons dire que les anciens docteurs distribuaient tous leurs discours, tous leurs traités relatifs à Notre-Seigneur Jésus-Christ, en deux parties, *la théologie* et *l'économie*, ou *la dispensation* [1]. Ils comprenaient, sous le nom de *théologie* du Christ, ce qui est relatif à sa naissance éternelle de son Père; ils renfermaient, sous le titre d'*économie*, ce qu'il a voulu devenir, ce qu'il a fait pour le salut de l'humanité, c'est-à-dire sa conception du Saint-Esprit, sa naissance, sa mort, sa résurrection [2]. Ce n'est donc pas en tant qu'homme et par sa nature humaine, mais par une autre nature supérieure à l'humanité, qu'il est *Fils unique* de Dieu; et n'y ayant rien dans le symbole qui réduise cette expression à un sens figuratif, on doit la prendre dans le sens propre, et reconnaître qu'on y professe par là que Jésus-Christ est le propre Fils de Dieu.

III. Nous n'avons pas d'autre observation à faire, en ce qui concerne le Saint-Esprit, sinon que, la divinité du Fils étant reconnue et professée, celle du Saint-Esprit s'ensuit nécessairement, parce qu'il est absurde de supposer que les chrétiens fissent également profession de croire en un Père qui est Dieu, en un Fils qui est Dieu aussi, et en un Saint-Esprit qui ne serait qu'une créature. D'ailleurs les explications anciennes du symbole, ou même les autres formules symboliques que nous allons produire expriment clairement et que le Saint-Esprit existait avant la formation de l'Église et dès l'origine des temps, et qu'il est le principe de la sanctification des âmes, ou de toutes les œuvres qui forment les

1. V. Vales., *Not. in Histor. eccles. Euseb.*, cap. I, pag. 4, n. sc.; pag. 5, n sc.

2. S. Ignat., *ad Eph.* XVIII, XX. S. Justin., *Dial*, n. 45, 67. S. Iren., l. I, c. X, n. 1. Clem. Alex., *Strom.*, l II, n. V, etc. S. Irénée distingue expressément la naissance éternelle du Fils de Dieu de ses dispensations temporelles, dans un passage que nous ne résistons pas à rapporter ici. Il y parle du vrai chrétien : « Omnia enim ei constant, et in unum Deum omnipotentem, ex quo omnia, fides integra; et in Filium Dei Christum Jesum Dominum nostrum, per quem omnia, et dispositiones ejus (οἰκονομίας) per quas homo factus est Filius Dei, sententia firma. Et in Spiritum Dei qui dispositiones Patris et Filii exposuit, etc..., » *Adv. Hær.*, l. IV, c. XXXIII, n. 7.

derniers articles du symbole, ce qui indique suffisamment sa divinité.

CHAPITRE VIII.

Monuments de la foi publique de l'Église. Symboles, suite. — Explications anciennes, ou formes diverses du symbole primitif. — Saint Irénée. — Tertullien. — Origène. — Dans toutes ces formules, le Fils et le Saint-Esprit sont représentés comme des personnes réelles et distinctes, et comme existant bien avant l'incarnation et la formation de l'Église : le premier comme vrai fils de Dieu, le second comme principe universel de sanctification.

I. Le symbole ne se trouve pas dans l'antiquité toujours exprimé dans les mêmes termes, et saint Irénée, Tertullien, Origène, qui en parlent, s'appliquent moins à le rapporter exactement qu'à en donner le sens; et par les formes diverses sous lesquelles ils représentent ses articles, ils nous fournissent le moyen de nous assurer de la signification que leur donnait l'Église primitive; car on va voir que, quoiqu'ils aient écrit à des époques différentes et dans des contrées bien éloignées, ils attachaient le même sens à la profession de foi, en ce qui concerne le mystère de la Trinité.

II. Saint Irénée, qui appelle le symbole la règle immuable de la vérité que chacun reçoit à son baptême [1], le rapporte ou y fait des allusions manifestes en plusieurs endroits de son ouvrage contre les hérésies. Il dit dans le chapitre dixième du premier livre, que l'Église qui est répandue dans tout l'univers a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi qui est « en un seul Dieu tout-puissant, et en un seul Jésus-Christ le fils de Dieu, qui s'est incarné pour notre salut, et dans le Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes l'économie du Sauveur, ses avénements et sa génération de la Vierge [2] ». Dans le

1. Τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ... ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε... *Adv. Hær.*, l. I, c. IX, n. 4.

2. Καὶ εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας· καὶ εἰς Πνεῦμα Ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας, καὶ τὰς ἐλεύσεις, καὶ τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν. S. Ir., *ibid.*, c. X, n. 1.

chapitre vingt-deuxième du même ouvrage, il dit que « la règle de la vérité consiste à croire qu'il y a un seul Dieu tout-puissant, qui par son Verbe et son Esprit, fait, dispose, gouverne toutes choses et leur donne l'existence [1]. » Enfin dans le livre troisième du même ouvrage, rapportant la tradition que l'Église catholique a reçue des apôtres et qu'elle garde fidèlement dans tout l'univers, il dit que cette tradition consiste à croire « en un seul Dieu créateur du ciel et de la terre, par Jésus-Christ son fils, lequel, à cause de l'éminent amour qu'il avait pour sa créature, a bien voulu naître d'une vierge, unissant en lui-même l'humanité à Dieu [2]. » Tel est donc le sens que saint Irénée donne au symbole, en ce qui concerne la Trinité. Le Fils de Dieu n'est pas seulement une personne distincte du Père et son fils depuis l'incarnation, mais il l'était bien avant; c'est par amour pour l'homme qu'il s'est incarné, pour l'homme qui était son ouvrage; et en s'incarnant, il a uni en lui-même l'homme à Dieu, c'est-à-dire qu'étant Dieu déjà, il est devenu homme. Le Saint-Esprit, de son côté, n'existe pas non plus seulement, comme une personne, depuis la formation de l'Église; c'est lui qui a parlé par les prophètes, c'est par lui, comme par son Fils, que Dieu a créé et conserve toutes choses. Il est dans Dieu comme lui.

III. Tertullien, empruntant le langage de saint Irénée, en appelle à plusieurs reprises *à la règle invariable de la foi* [3]. Il en indique les articles dans son livre du *Voile des Vierges*. Dans son traité des *Prescriptions* contre les hérétiques, il la donne avec plus d'étendue. Il y déclare que « la règle de la foi consiste à croire qu'il y a un seul Dieu qui a tout tiré du

1. Cùm teneamus autem nos regulam veritatis, id est quia unus sit Deus omnipotens qui omnia condidit per Verbum suum... non per angelos... sed et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens, et gubernans, et omnibus esse præstans. *Ib.* L. I, c. XXII, n. 1.

2. In unum Deum credentes fabricatorem cœli et terræ et omnium quæ in eis sunt, per Christum Jesum Dei filium, qui propter eminentissimam ergà figmentum suum dilectionem eam quæ esset ex Virgine generationem sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo. *Id.*, l. III, c. IV, n. 2.

3. Regula quidem fidei una omninò est, sola immobilis. *De Virg. Vel.*, c. I.

néant par son Verbe, que ce Verbe, appelé son Fils, a apparu sous le nom de Dieu et de plusieurs manières aux patriarches, a toujours été entendu par les prophètes, enfin a été fait chair dans le sein de Marie, et est ainsi devenu Jésus-Christ; qu'après avoir accompli son œuvre, il a envoyé la puissance du Saint-Esprit pour tenir sa place et exciter les croyants [1]. » Enfin, dans son traité contre Praxéas, il rend le symbole presque dans les mêmes termes, sauf qu'il dit du Fils d'une manière expresse qu'il est « Dieu et homme, fils de l'homme et fils de Dieu », et du Saint-Esprit, que « Jésus-Christ a envoyé du ciel et de la part du Père l'Esprit saint consolateur, le Sanctificateur de la foi de ceux qui croient dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit [2] ». Il ajoute immédiatement après qu'ils sont trois, et qu'ils ne sont qu'un « par l'unité de la substance [3]. » Voilà donc comment Tertullien entendait le symbole, comment l'entendait l'Église de son temps, comment il croyait que l'Église l'avait toujours entendu [4]. Il y reconnaissait non-seulement la préexistence du Verbe Fils de Dieu à l'incarnation, mais encore sa vertu créatrice, sa divinité, puisqu'il l'appelait tout à la fois Dieu et homme, Fils de l'homme et Fils de Dieu, et par là même aussi véritablement Dieu que véritablement homme. Il y voyait que le Saint-Esprit était distinct du Père et du Fils, qu'il était le Sanctificateur des chrétiens, qu'on faisait profession de croire en lui comme dans le Père et dans le Fils; et pour qu'on ne crût pas qu'il professait trois dieux, il ajoutait qu'il les

1. Regula est autem fidei... quâ creditur unum omninò Deum esse... qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum... id Verbum Filium ejus appellatum, in nomine Dei variè visum à Patriarchis... postremò delatum... in virginem Mariam, carnem factum in utero ejus, et ex eâ egisse Jesum Christum; exindè prædicasse novam legem... fixum cruci... misisse vicariam vim Spiritûs sancti qui credentes agat. *De Præscript. Hær*, c. XIII.

2. Hominem et Deum.— Filium hominis et Filium Dei.— *Adv. Prax.*, c. II.— Sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. *Ibid.*

3. Per substantiæ scilicet unitatem. *Ibid.*

4. Hanc regulam ab initio Evangelii decucurrisse, etiam antè priores quosque hæreticos, nedùm antè Praxeam hesternum, probabit, etc... *Ibid.*

regardait comme un seul Dieu, à cause de l'unité de la substance.

IV. Origène ne l'a pas entendu d'une manière différente. Dans les divers endroits de ses ouvrages où il reproduit méthodiquement les divers articles du symbole [1], il regarde comme appartenant à la foi publique de l'Église, comme la distinguant de l'hérésie, et par là comme nécessaire à croire relativement au mystère de la Trinité, qu'il y a « un Père, un Fils et un Saint-Esprit; que ce sont trois personnes subsistantes, trois hypostases [2]. » Par rapport au Fils, il affirme qu'il faut croire toutes les vérités qui sont enseignées de lui et qui « sont relatives, soit à sa divinité, soit à son humanité [3]. » Quant à son humanité, il faut croire « qu'il est véritablement homme, qu'il a pris, en s'incarnant, une âme humaine et un corps terrestre, qu'il a été conçu de Marie, mais par l'opération du Saint-Esprit, qu'il a été véritablement engendré par elle; » quant à sa divinité, « qu'il existait proprement et substantiellement avant son avénement dans la chair, que dès lors il était distinct du Père quant à l'hypostase, qu'il était le Fils unique, le premier-né et le Dieu de toute créature, le Verbe, et la Sagesse qui était établie avant tous les siècles, qui était engendrée avant les collines [4]. » Pour le Saint-Esprit, il est nécessaire de croire que « c'est lui qui a inspiré tous les saints, les prophètes comme les apôtres; qu'il a été dans les anciens justes comme en ceux

1. *De Princip.*, l. 1, *præf.*, n. 4. *In Matth.*, alt. *tract.* xxvii, n. 33. — *In Joann.*, t. xxxii, n. 9; *in Ep. ad Tit.* Opp., l. I, et t. IV, p. 129 et 695.

2. Ἡμεῖς μέντοιγε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. *In Joann.*, t. ii, n. 6. Opp., t. IV, p. 61.

3. Χρὴ δὲ πιστεύειν ὅτι Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, καὶ πάσῃ τῇ περὶ αὐτοῦ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ τὴν ἀνθρωπότητα ἀληθείᾳ. *In Joann.*, t. xxxii, 9.

4. (Hæretici sunt qui) primogenitum eum negant et totius creaturæ Deum, et Verbum et sapientiam. . ante omnes colles generatam. — Sed et eos qui hominem dicunt Dominum Jesum præcognitum et prædestinatum qui ante adventum carnalem substantialiter et propriè non exstiterit, sed quòd homo natus Patris solam in se habuerit deitatem. *In Ep. ad Tit.*, *ubi suprà.* — Ἢ εἰ ἀνάπαλιν τὰ μὲν περὶ αὐτὸν ἀνθρώπινα προσίοιτο, τὴν δὲ ὑπόστασιν τοῦ μονογένους, καὶ πρωτοτόκου πασῆς κτίσεως ἀθετοῖ, καὶ οὗτος οὐ δύναιτο λέγειν πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν. *In Joann.*, t. xxxii, *ubi suprà.*

qui sont venus depuis, et que ceux qui disent qu'il y a deux esprits ne sont pas moins coupables que ceux qui divisent la nature de la divinité [1] ; enfin, que, « quant à l'honneur et à la dignité, il est associé au Père et au Fils [2]. »

Ces explications, ces développements divers donnés par Origène, l'auteur le moins sévère, le plus hardi de toute l'antiquité chrétienne en matière dogmatique, nous semblent plus que suffisants pour prouver que le sens que nous attachons aujourd'hui aux articles du symbole relatifs à la Trinité, était celui qu'y attachait l'Église primitive. On en sera plus convaincu encore lorsqu'on aura examiné avec nous les anciens symboles des églises d'Orient, et puis quelques symboles particuliers qui ont été singulièrement estimés dans les premiers siècles.

CHAPITRE IX.

Symboles de l'Église orientale. — Confirmation de l'interprétation donnée relativement au Fils, — relativement au Saint-Esprit.

I. Les savants qui se sont occupés des symboles de l'Église orientale, en ont distingué plusieurs : ceux d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, de Césarée en Palestine, et de quelques autres églises. Ils croient trouver le premier dans la profession de foi présentée par Arius et Euzoïus à Constantin [3] ; le second dans Cassien [4], sauf la circonstance de l'*homoousion*, qui y aurait été ajoutée ; quant au troisième, il nous a été conservé par saint Cyrille de Jérusalem, dans ses

1. Sed et si qui sunt qui Spiritum Sanctum alium quidem dicant esse qui fuit in Prophetis, alium autem qui fuit in Apostolis.... unum atque idem delictum impietatis admittunt, quod illi qui, quantùm in se est, naturam deitatis secant et scindunt unum legis et Evangeliorum Deum. *In Ep. ad Tit.*, *ubi suprà.* — In Matth. *Comm. Ser.*, *ubi suprà*, et *de Princ.*, *ubi suprà.*

2. Tùm deindè honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum Sanctum. *De Princ.*, ubi suprà.

3. Ap. Socrat., *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVI.

4. Cassian., *de Incarnat.*, l. VI.

Catéchèses [1]; le quatrième a été rapporté par Eusèbe, qui témoigne l'avoir reçu à son baptême [2]. On lit les autres dans l'ouvrage des *Constitutions apostoliques* [3].

Pour peu d'attention qu'on apporte à la lecture de ces symboles, on reconnaitra qu'ils ne sont guère que des formes peu variées d'un symbole unique. Ils diffèrent un peu plus de celui de l'Église romaine. Ils sont moins concis et plus explicites en ce qui concerne la divinité du Fils et du Saint-Esprit. La raison en est facile à saisir. L'Église romaine, n'ayant pas eu d'hérétiques dans son sein, ne sentait pas le besoin d'introduire la moindre addition dans la formule primitive. Elle était d'ailleurs, les protestants eux-mêmes l'avouent [4], plus sévèrement attachée à la tradition apostolique. Dans l'Orient, au contraire, cette patrie, ce foyer de toutes les sectes, et en particulier des sectes gnostiques, les évêques avaient cru devoir introduire dans le symbole quelques additions nécessaires pour protester contre les erreurs qui avaient cours. Mais ces additions remontent jusqu'au milieu, et peut-être jusqu'au commencement du second siècle. L'uniformité de ces symboles et le caractère spécial de quelques articles ne permettent pas d'en douter.

II. Voici donc quelles sont les expressions de ces symboles sur la filiation divine de Jésus-Christ. On y fait profession de croire non-seulement qu'*il est le Fils unique du Père*, mais qu'*il est né*, qu'*il a été engendré du Père avant tous les siècles*, et que *par lui toutes choses visibles et invisi*-

1. Cyr., *Catech.* VI.

2. Καθὼς παρελάβομεν παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπων, καὶ ἐν τῇ κατηχήσει, καὶ ὅτε τὸ λουτρὸν ἐλαμβάνομεν.. καὶ ὡς ἐν τῷ πρεσβυτερείῳ, καὶ ἐν αὐτῇ τῇ ἐπισκοπῇ ἐπιστεύσαμέν τε καὶ ἐδιδάσκομεν. Euseb., *Epist. ad Cæsar.*, ap. Socrat., lib. 1, c. VIII.

3. Const. Apost., l. VII. c. XLI.

4. « In diversis Ecclesiis aliqua in his verbis inveniuntur adjecta. In Ecclesiâ tamen urbis Romæ, hoc non deprehenditur factum : quod ego propterea esse arbitror quod neque hæresis ulla illic sumpsit exordium... In cæteris autem locis, quantùm intelligi datur, propter nonnullos hæreticos addita quædam videntur, per quæ novellæ doctrinæ sensus crederetur excludi. » Ruff. præf., *Exp. Symb.* V. G. Bull., *Judic. Eccl. cath.*, c. V, § 3.

bles, au ciel et sur la terre, ont été faites [1]. Le symbole rapporté dans les Constitutions apostoliques et celui d'Antioche ajoutent qu'*il est né et non fait* [2]. Tous les autres, même celui qui fut présenté par Arius, lui donnent le nom de Dieu, mais avec quelques différences. Dans celui de Jérusalem, il est appelé *vrai Dieu;* dans celui de Césarée, le *Verbe de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie;* dans celui d'Antioche, *Dieu véritable du Dieu véritable;* tandis que, dans celui d'Arius, il est appelé seulement le *Dieu verbe engendré avant tous les siècles* [3]. Mais alors même qu'il n'y aurait pas eu autre chose dans les symboles de l'Orient, c'en serait assez pour nous prouver que les Églises de ces contrées, faisant profession de croire que le Verbe était engendré du Père et son Fils unique, professaient par cela même qu'il était de même nature que lui; que, déclarant d'un commun accord qu'il était engendré avant tous les siècles, elles admettaient que sa naissance n'avait rien de temporaire; que, croyant enfin qu'il était Dieu par cette génération, elles croyaient qu'il possédait la même divinité que son Père.

III. La plupart de ces symboles ne font qu'indiquer l'article du Saint-Esprit. Cela tient principalement à ce que nous ne les possédons pas tout entiers. Mais celui de Jérusalem et celui que nous lisons dans les Constitutions apostoliques développent un peu cet article. Le premier ajoute donc que « *le Saint-Esprit est le Paraclet, celui qui a parlé par les prophètes;* » le second, « *qu'il a opéré en tous les saints depuis*

1. Τὸν Υἱὸν αὐτοῦ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον Θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. *Symb. Alex.* — Filium ejus unigenitum et primogenitum totius creaturæ, ex eo natum antè omnia sæcula... per quem et sæcula compaginata sunt et omnia facta. *Symb. Ant.* — Τὸν. Υἱὸν τοῦ Θεοῦ μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων... δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. *Symb. Jer.* — Υἱὸν μονογενῆ... πρὸ πάντων αἰώνων ἐκ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς γεγεννημένον· δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα. *Symb. Eus. Cæs.* — Τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν τὸν πρὸ αἰώνων... γεννηθέντα... δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. *Symb. Const. Apost.*

2. Γεννηθέντα οὐ κτισθέντα. *Symb. C. Ap.* Ex eo natum ante omnia sæcula, et non factum. *Symb. Ant.*

3. Θεὸν ἀληθινόν. *Symb. Jeros.* — Τὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς. *Symb. Cæs.* — Deum verum ex Deo vero. *Symb. Ant.* — Θεὸν Λόγον δι' οὗ. κ. τ. λ. *Symb. Alex.*

le commencement du monde [1]. » Ces développements s'accordent, comme on le voit, avec ceux que nous avons remarqués dans Origène; et, en exprimant directement, contre les gnostiques, que l'Esprit saint qui a sanctifié les apôtres est le même qui a parlé par les prophètes et qui a sanctifié tous les saints depuis le commencement du monde, ils indiquent assez clairement, par les opérations qui lui sont attribuées, sa distinction d'avec les créatures, sa préexistence, et même sa divinité.

CHAPITRE X.

Symboles, suite. — Symboles particuliers introduits à l'occasion du sabellianisme. — Celui de Lucien, martyr. — Celui de saint Grégoire le Thaumaturge. Impossible de rien ajouter à la clarté et à la précision de cette profession de foi.

I. Comme les erreurs gnostiques du premier et du second siècle avaient porté les Églises orientales à introduire dans le symbole des additions qui leur semblaient nécessaires, ainsi le sabellianisme répandu dans le siècle suivant donna lieu à des professions de foi spéciales sur le mystère de la Trinité. Nous n'en connaissons que deux : l'une, de Lucien le célèbre martyr d'Antioche; l'autre, de saint Grégoire le Thaumaturge. Dans l'une et dans l'autre, et surtout dans la seconde, la doctrine catholique sur la Trinité est si clairement professée, qu'on ne peut rien désirer de plus. Aussi ne nous contenterons-nous pas d'en extraire quelques fragments : nous les rapporterons presque en entier.

II. Quoiqu'elle soit d'une époque plus récente, nous commençons par la profession de foi de saint Lucien. En voici les termes : « Nous croyons conséquemment à la tradition évan« gélique et apostolique en un seul Dieu, Père tout-puissant, « l'ordonnateur, le créateur et le modérateur de toutes cho-

1. Καὶ εἰς ἓν Ἅγιον Πνεῦμα, τὸ παράκλητον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. *Symb. Jeros.* — Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τουτέστι τὸν παράκλητον, τὸ ἐνεργῆσαν ἐν πᾶσι τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἁγίοις. *Symb. Const. Apost.*

« ses, de qui tout est. Et en un Seigneur, Jésus-Christ, son « fils, le Dieu fils unique, par qui tout est; qui a été engen- « dré du Père avant tous les siècles; Dieu de Dieu, tout de « tout, seul de seul, parfait de parfait, roi de roi, seigneur « de seigneur, verbe vivant, sagesse vivante, lumière vérita- « ble, voie, vérité, résurrection, pasteur, et qui est invaria- « ble et immuable; image parfaite (qui ne diffère en rien) de « la divinité, de l'essence, de la volonté, de la vertu, de la « gloire du Père; le premier-né de toute la création, qui était « au commencement chez Dieu, le verbe Dieu selon ce qui est « dit dans l'Évangile : *Et le Verbe était Dieu;* par qui toutes « choses ont été faites et en qui toutes choses subsistent; « qui, dans les derniers jours, est descendu d'en haut, est né « d'une vierge selon les Écritures, et fait homme est devenu « le médiateur de Dieu et des hommes....... Et dans le Saint- « Esprit (littéralement l'*Esprit, le Saint*), qui a été donné aux « fidèles pour les consoler, les sanctifier, les perfectionner, « conformément à ce que Notre-Seigneur Jésus-Christ a or- « donné à ses apôtres, en leur disant : *Allez, enseignez toutes « les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et « du Saint-Esprit;* c'est-à-dire évidemment du Père qui est « vraiment Père, du Fils qui est vraiment Fils, du Saint- « Esprit qui est vraiment Saint-Esprit. Car ces noms ne sont « pas présentés simplement, ni inutilement; mais ils mani- « festent d'une manière précise l'hypostase, et l'ordre, et la « gloire propre à chacun de ceux qui sont nommés, de telle « sorte qu'ils soient trois par l'hypostase, mais un par l'u- « nion [1]. »

1. Πιστεύομεν ἀκολούθως τῇ εὐαγγελικῇ καὶ ἀποστολικῇ παραδόσει, εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ὅλων δημιουργόντα καὶ ποιητὴν καὶ προνοητήν, ἐξ οὗ τὰ πάντα· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ Θεόν, δι' οὗ τὰ πάντα, τὸν γεννηθέντα πρὸ τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Πατρός, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, ὅλον ἐξ ὅλου, μόνον ἐκ μόνου, τέλειον ἐκ τελείου, βασιλέα ἐκ βασιλέως, κύριον ἀπὸ κυρίου, λόγον ζῶντα, σοφίαν ζῶσαν, φῶς ἀληθινόν, ὁδόν, ἀλήθειαν, ἀνάστασιν, ποιμένα, θύραν, ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον· τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως, καὶ δόξης τοῦ Πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, τὸν πρωτότοκον πάσης τῆς κτίσεως, τὸν ὄντα ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν, Λόγον Θεὸν κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, δι' οὗ τὰ πάντα εγένετο, καὶ ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέ-

Ces dernières paroles du saint martyr, si clairement dirigées contre l'hérésie sabellienne, l'ont fait accuser d'avoir admis plusieurs substances dans la Trinité; mais il a eu de célèbres défenseurs, entre autres saint Hilaire. Et, si l'on remarque, comme nous le ferons voir plus tard, que le mot *hypostase* a été souvent employé par les anciens pour signifier *personne réelle*, et que celui de συμφωνίᾳ signifie aussi clairement l'*union*, non-seulement il n'y aura rien dans cette célèbre formule qui ne paraisse conforme à la foi catholique sur la Trinité, mais on y trouvera les témoignages les plus formels en faveur de notre doctrine. Car évidemment *ce Fils du Père, qui est le Dieu Fils unique, qui a été engendré du Père avant tous les siècles, celui par qui tout est, et qui est invariable et immuable*, est de la même substance que le Père, et ne saurait être une créature. Ce Fils qui non-seulement est *Dieu de Dieu*, mais encore *tout de tout*, *parfait de parfait*, *roi de roi*, *l'image sans imperfection*, sans inégalité de l'essence *du Père*, ne saurait que lui être égal; et puisque le Saint-Esprit est un avec le Père, comme le Fils, il a donc la même consubstantialité et la même égalité avec le Père.

III. Saint Grégoire le Thaumaturge, le disciple chéri et le plus célèbre d'Origène, est plus explicite encore : « Il y a un « Dieu, dit-il, Père du Verbe vivant, de la sagesse subsistante, « de la vertu et de l'empreinte éternelle ; Père parfait d'un Fils « parfait, Père d'un Fils unique. Il y a un Seigneur, seul « de seul, Dieu de Dieu ; expression et image de la divinité ; « Verbe efficace ; sagesse qui embrasse l'ensemble de toutes

στηκε, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατελθόντα ἄνωθεν, καὶ γεννηθέντα ἐκ παρθένου, κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἄνθρωπον γενόμενον, μεσίτην Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων... Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ εἰς παράκλησιν, καὶ ἁγιασμόν, καὶ τελείωσιν τοῖς πιστεύουσι διδόμενον, καθὼς καὶ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς διετάξατο τοῖς μαθηταῖς, λέγων· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, δηλονότι Πατρὸς ἀληθῶς πατρὸς ὄντος, Υἱοῦ δὲ ἀληθῶς υἱοῦ ὄντος, τοῦ δὲ Ἁγίου Πνεύματος ἀληθῶς ἁγίου πνεύματος ὄντος, τῶν ὀνομάτων οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ἀργῶς κειμένων, ἀλλὰ σημαινόντων ἀκριβῶς τὴν οἰκείαν ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασιν τε καὶ τάξιν καὶ δόξαν· ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν. Ap. Socr., l. II, c. x. Soz., l. III, c. v.

« choses. Puissance créatrice de toute la création. Fils vrai « d'un vrai Père ; invisible de l'invisible ; incorruptible de « l'incorruptible ; immortel de l'immortel ; éternel de l'éter- « nel. Et il y a un Esprit saint qui tient son existence de « Dieu ; qui, par le Fils, s'est montré aux hommes : image « du Fils, image parfaite du parfait, vie cause de la vie. « Source sainte, sanctifiante, principe et chef de la sanc- « tification. En qui se manifeste Dieu le Père, qui est au- « dessus de tout et en tout, et Dieu le Fils, qui est par « toutes choses. Trinité parfaite, en qui il n'y a rien de di- « visé, ni d'étranger en sa gloire, en son éternité, en son « empire. » Cette profession de foi est terminée par une conclusion que des critiques croient avoir été ajoutée au texte. La plupart, au contraire, en maintiennent l'authenticité, et avec raison. Elle n'est certainement pas nécessaire pour fixer le sens du symbole ; mais, comme elle le résume très-bien, nous nous faisons un devoir de la rapporter : « Il n'y a donc « rien de créé, rien de dépendant dans la Trinité, rien d'em- « prunté, rien d'adventice, ou qui, n'y existant pas déjà, y « soit survenu postérieurement. Jamais donc le Fils n'a « manqué au Père, ni l'Esprit au Fils ; mais la Trinité de- « meure invariable, immuable, et toujours la même [1]. »

De semblables paroles n'ont sans doute pas besoin de commentaire. Il faudrait être aveugle pour ne pas y voir la profession de l'unité substantielle et de l'égalité des Personnes divines. Et, avec un peu d'attention, les esprits exercés

1. Εἷς Θεός, Πατὴρ Λόγου ζῶντος, σοφίας ὑφεστώτης, καὶ δυνάμεως, καὶ χαρακτῆρος ἀϊδίου· τέλειος τελείου γεννήτωρ, Πατὴρ Υἱοῦ μονογενοῦς· εἷς Κύριος, μόνος ἐκ μόνου, Θεὸς ἐκ Θεοῦ· χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, Λόγος ἐνεργής· σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτική· καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητική· Υἱὸς ἀληθινός, ἀληθινοῦ Πατρός, ἀόρατος τοῦ ἀοράτου· καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου· καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου, καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου· καὶ ἓν Πνεῦμα Ἅγιον, ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον· καὶ διὰ Υἱοῦ πεφηνός, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις· εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ, τελείου τελεία· ζωή, ζώντων αἰτία· πηγὴ ἁγία, ἁγιότης, ἁγιασμοῦ χορηγός· ἐν ᾧ φανεροῦται Θεὸς ὁ Πατήρ, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι· καὶ Θεὸς ὁ Υἱός, ὁ διὰ πάντων. Τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη, μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη· οὔτε οὖν κτιστόν τι, ἢ δοῦλον ἐν τῇ Τριάδι· οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον· ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· οὔτε οὖν ἐνέλιπε ποτε Υἱὸς Πατρί, οὔτε Υἱῷ τὸ Πνεῦμα· ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος, ἡ αὐτὴ Τριὰς ἀεί. S. Greg. Thaum. Opp., t. I.

dans les matières théologiques y trouveront exprimée, de la manière la plus nette et la plus précise, toute la doctrine de l'Église sur le mystère de l'auguste Trinité [1].

CHAPITRE XI.

Monuments de la foi publique de l'Eglise. Suite. Faits généraux. Les hérésies. — Hérétiques qui ne recevaient pas le symbole. Les Gnostiques. Leur doctrine sur la Trinité évangélique, obscure. Ce qu'il y a de certain. Ils admettaient un Père, un Fils, un Saint-Esprit. — Altération inévitable, dans ces systèmes, de la doctrine de la Trinité. — Observations importantes.

I. Les premiers siècles du Christianisme ont vu surgir un grand nombre de sectes : les unes qui, rompant ouvertement avec la tradition publique de l'Église, méprisaient l'ordre du baptême, et ne recevaient pas le symbole ; les autres qui, ne s'étant séparées de l'Église que par un attachement excessif pour les pratiques de la loi mosaïque, ou par un zèle outré pour la sévérité de la morale et de la discipline ecclésiastique, respectèrent l'ordre établi pour l'administration du baptême, et conservèrent aux symboles le même sens que leur donnait l'Église catholique ; d'autres, enfin, qui, moins audacieuses que les premières et moins religieuses que les dernières, altérèrent parfois le rite baptismal, et certainement s'écartèrent, dans l'interprétation de quelques articles du symbole, du sens reçu et professé par l'Église de leur temps.

Les premières de ces sectes sont les gnostiques avec leurs variétés infinies. Au nombre des secondes, il faut compter certainement les Montanistes, les Novatiens, les Donatistes, les Quartodécumans. Le troisième ordre de ces sectes se

1. Nous n'avons pas voulu alléguer le symbole que l'on trouve dans un Dialogue contre Marcion, attribué par quelques critiques à Origène, et qui probablement a été composé dans les premières années du quatrième siècle, parce que nous tenons à n'invoquer que des témoignages dont l'autorité nous paraisse certaine.

subdivise en deux. Elles ont cela de commun, qu'elles attaquèrent l'interprétation donnée par l'Église au symbole sur les articles qui concernent le Père, le Fils et le Saint-Esprit; mais elles le firent d'une manière différente : les unes en niant l'existence personnelle et la distinction réelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit : c'est le sabellianisme dans ses diverses formes ; les autres en distinguant ces Personnes jusqu'à les séparer entièrement. Et, parmi celles-ci, il nous faut distinguer encore celles qui s'attaquèrent aux trois personnes en général, comme les trithéistes, et celles qui concentrèrent leurs efforts contre une d'elles, comme les Théodotiens, les Artémonites et les Ariens.

On comprend que nous n'avons pas à nous occuper ici de ces dernières sectes. La discussion qui leur est relative doit être naturellement remise aux livres de cette histoire où nous traiterons de chacune des Personnes divines en particulier. Nous ne nous occuperons pas non plus des trithéistes; nous en avons parlé dans le livre précédent, et nous devrons y revenir, sous un autre aspect, dans le douzième livre de cet ouvrage. Quant aux autres sectes, nous dirons peu de choses des gnostiques, parce que ce n'est pas chez des hommes qui méprisaient si hautement la tradition chrétienne, que nous devons trouver le Christianisme primitif; nous exposerons simplement la doctrine des Montanistes, des Novatiens, des Donatistes, des Quartodécumans, sur la doctrine de la Trinité : mais nous nous arrêterons assez longtemps sur le sabellianisme, quoique nous ne devions l'envisager encore que sous son point de vue le plus général.

II. Parlons d'abord des gnostiques : et reconnaissons que, si leur doctrine théologique est fort obscure dans son ensemble, elle l'est plus spécialement en ce qui concerne le mystère de la sainte Trinité. Ce qu'il y a de certain à cet égard, c'est premièrement que les grandes sectes gnostiques ont conservé au moins nominativement le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Simon de Samarie, au témoignage de saint Irénée, se présentait à ses sectateurs comme étant « l'Être suprême qui avait

apparu aux Juifs comme Fils, dans la Samarie comme Père, et s'était manifesté aux nations comme Saint-Esprit [1]. » Dans le système valentinien, outre le *Fils unique*, le *Logos* et la *Sophia* qui sont au nombre des trente éons, en dehors du plérome, on trouve le *Christ* et le *Saint-Esprit*, produits l'un et l'autre par quelqu'une des syzygies ou par un des éons du plérome, ou même par le *Fils unique* du consentement du Père de toutes choses [2]. Les Ophites, outre la lumière primitive et incorruptible, qui est le Père de toutes choses, admettaient la *pensée*, qui est son Fils, et qui est aussi le Fils de l'homme, et au troisième rang le Saint-Esprit [3]. Les Marcionites ayant conservé la forme du baptême et professé que Jésus-Christ est Dieu et le Fils de Dieu [4], il est probable qu'ils ont conservé la Trinité tout entière. Nous avons déjà dit que les Manichéens reconnaissaient et divisaient le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

III. Mais il est certain, d'un autre côté, que ces diverses sectes méconnaissaient la simplicité de la nature divine, et que la plupart d'entre elles, soit collatéralement, soit antérieurement, soit enfin peut-être subsidiairement au Père, au Fils et au Saint-Esprit, admettaient divers ordres d'émanations, plus ou moins nombreuses, plus ou moins bizarres, et faisaient remplir à ces émanations des rôles non moins di-

1. Hic igitur à multis quasi Deus glorificatus est et docuit semetipsum esse qui inter Judæos quidem quasi Filius apparuerit, in Samariâ autem quasi Pater descenderit, in reliquis verò gentibus quasi Spiritùs Sanctus adventaverit. S. Ir., l. 1, c. XXIII, n. 1. Theod., *Hæret. fab.*, l. I, c. I.

2. Monogenem iterùm alteram emisisse conjugationem, secundùm Providentiam Patris, Christum et Spiritum Sanctum, à quibus consummatos esse dicunt æonas. S. Iren., l. I, c. II, n. 5. — V. et. c. III, n. 1; c. XI, n. 1.

3. Esse autem hoc Patrem omnium et invocari primum hominem. Ennœam autem ejus progredientem, Filium dicunt emittentis et esse hunc filium hominis, secundum hominem. Sub his (μετὰ δὲ τοῦτον, Theod.) autem Spiritum sanctum esse. S. Iren., l. 1, c. XXX, n. 1.

4. V. *suprà*, l. IV, et *infrà*, le livre neuvième de cet ouvrage. — Marcion, outre les témoignages directs qu'il rendait à la divinité de Jésus-Christ, avait conservé dans son *Évangile* et dans son *Apôtre*, les passages qui expriment l'existence personnelle et la divinité du Saint-Esprit. V. Tert., *Adv. Marc.*, l. IV, c. XXVIII; l. V, c. IV, c. VI.

vers dans la production et le développement du monde. La doctrine de ces sectes sur la Trinité tient donc à leurs théories d'émanations. Or, que sont ces émanations elles-mêmes? Ne sont-elles que des formes de l'Être divin? sont-ce des êtres réellement existants et réellement distingués les uns des autres? sont-ils tous non-seulement distincts, mais séparés? ne le sont-ils qu'en partie? le Fils se confond-il avec plusieurs de ces émanations, le Saint-Esprit avec d'autres? Ce sont là tout autant de questions que les plus savants hérésiologues osent à peine aborder; plusieurs nous paraissent bien difficiles à résoudre, et certainement elles ne doivent pas être résolues de la même manière, non-seulement pour toutes les sectes gnostiques, mais pour les membres et les fractions diverses de chacune de ces sectes. Ce sont cependant des questions qu'il faudrait avoir clairement résolues pour pouvoir affirmer que les gnostiques reconnaissaient le mystère de la Trinité.

L'auteur d'un savant traité sur la divinité de Jésus-Christ n'a pas craint de le soutenir en ce qui concerne les Valentiniens; et, à force de rapprochements ingénieux, de suppressions habiles, il espère, tout en blâmant l'impiété des Valentiniens en quelques détails, pouvoir établir que, malgré la multitude d'éons qu'ils admettaient, ils ne reconnaissaient néanmoins que trois personnes, et que tout leur système se réduisait à une description de la création du monde, dont le Fils et le Saint-Esprit auraient formé le plan selon les idées du Père, et l'auraient mis en œuvre conformément à ces idées[1]. Malgré l'érudition dans les recherches et la finesse dans les aperçus dont le savant bénédictin étaye son interprétation du système valentinien, nous ne pouvons partager son avis. Ces émanations syzygiques; le respect pour la tétrade; la division du plérome en ogdoade, décade, duodécade; la dégradation successive de ces émanations, l'ignorance et les défaillances de la *Sagesse;* ces nouveaux éons

1. D. Maran, *Divinitas D. N. J. C.*, l. II, c. x.

ajoutés aux trente autres, l'*Horus*, le *Sauveur*, le *Christ*, le *Saint-Esprit*, *Jésus* la fleur du plérome; ce drame enfin, où tant de personnages sont mis en jeu, ne nous paraît expliqué, dans cette hypothèse, ni suffisamment ni d'une manière conforme à la vérité.

IV. Nous ne renonçons pas néanmoins à tirer, des systèmes bizarres du gnosticisme, des conséquences importantes en faveur du dogme catholique de la divinité du Fils; mais, en ce qui concerne la Trinité en général, nous nous contenterons d'observer, et c'est une chose bien remarquable, que ces diverses sectes qui admettaient des systèmes d'émanations si différents, reconnaissaient toutes le Fils et le Saint-Esprit; et, ce qui est plus remarquable encore, que toutes les établissaient en dehors de la création, les plaçaient bien au-dessus du Créateur, et leur attribuaient des fonctions qui, dans leur pensée, étaient divines; qu'en un mot, elles en faisaient les unes des formes, les autres des émanations subsistantes de la Divinité [1]. Après cela, serait-il téméraire de voir, dans ces assertions, quelque étranges qu'elles nous paraissent, des traces sensibles, ou comme un reflet de l'idée que le Christianisme primitif

1. Les Valentiniens prétendaient que le Christ et le Saint Esprit avaient été produits par le *monogenès*, pour l'affermissement et la consommation du *Plérome*. V. S. Iren., lib. I, c. II, n. 5, c. XII, n. 4. V. et. Tertull., *Adv. Val.*, cap. XXXIX : « Alii à Christo et Spiritu Sancto constabiliendæ universitati provisis, conficium. » Le Christ aurait donné aux éons la vraie connaissance du *Monogenès*, ou du Père; v. S. Iren., l. I, c. II, n. 5. Tertull., *Adv. Valent.*, c. II; le Saint-Esprit les aurait rendus tous égaux, leur aurait appris à rendre grâce, et leur aurait assuré le vrai repos : « Spiritus verò sanctus adæquatos eos omnes, gratias agere docuit et veram requiem induxit. » S. Iren., *ibid.*, c. II, n. 6.

Les Ophites, qui appelaient le Père, le premier homme, le Fils, le second, et qui plaçaient au troisième rang le Saint-Esprit, mettaient au dessous d'eux quatre éléments : Κάτω δὲ τούτων τέσσαρα στοιχεῖα, ὕδωρ, σκότος, ἄβυσσον, χάος. Theod., *Hær. fab.*, l. I, c. XIV. Ils ajoutaient que le Saint-Esprit était porté sur eux, et ils l'appelaient la première femme, comme étant sans doute le principe de la vie. Or le premier homme et son fils, ravis de la beauté du Saint-Esprit, engendrèrent de lui une lumière incorruptible qui est le Christ. Cette tétrade supérieure est l'Eglise véritable, la société du Père, du Fils, du Christ et de la première femme, sa mère, ou du Saint-Esprit. V. Theod., *ibid.*, et S. Iren., lib. I, c. XXX, n. 1, 2.

se faisait de la dignité et de la nature du Fils et du Saint-Esprit?

CHAPITRE XII.

Faits généraux. Hérésies. Suite. — Sectes qui retenaient le symbole et qui interprétaient les articles du Fils et du Saint-Esprit dans le sens de l'Église catholique. Les Montanistes. Les Novatiens. Les Donatistes. Les Quartodécumans — Force du témoignage qui résulte de l'accord de ces sectes entre elles et avec l'Église.

I. Les sectes chrétiennes du second et du troisième siècle, qui n'ont guère été séparées de l'Église que sur des questions de gouvernement et de discipline, telles que les Montanistes, les Novatiens, les Donatistes, les Quartodécumans, ont-elles admis, ont-elles professé la foi d'une trinité réelle et consubstantielle? C'est la question que nous devons examiner dans ce chapitre, et dont la solution, si elle est affirmative, doit former un puissant préjugé en faveur de l'antiquité de cette foi elle-même.

Or premièrement, nous ne croyons pas qu'on puisse élever de doute sérieux sur la foi de Montan et de ses principaux disciples. Tertullien nous a conservé, dans son ouvrage contre Praxéas, des passages qu'il attribue au *Paraclet*, c'est-à-dire à Montan ou à ses prophétesses, qui contiennent des témoignages décisifs à cet égard. « Dieu, dit-il, a proféré sa parole (ainsi que l'enseigne le Paraclet), comme la racine produit l'arbre, et la source le fleuve [1]. » Et plus loin : Le Fils « a répandu le don qu'il avait reçu du Père, l'Esprit saint, le troisième nom de la divinité, le troisième degré de la majesté, le prédicateur de la monarchie, mais aussi l'interprète de l'économie, aux yeux de tous ceux qui reçoivent les prophéties nouvelles [2]. » Le Fils était donc, au sens de

1. Protulit enim Deus sermonem, quemadmodùm etiam Paracletus docet, sicut radix fruticem, et fons fluvium et sol radium. *Adv. Prax.*, c. VIII.

2. Hic interim acceptum à Patre munus effudit Spiritum Sanctum, tertium nomen Divinitatis, et tertium gradum majestatis, unius prædicatorem monar-

Montan, tout à la fois distingué du Père et de la même nature, et le Saint-Esprit formait avec l'un et l'autre *une même divinité*, dont il était le *troisième nom ;* une *même majesté*, dont il était le *troisième degré;* une *même monarchie* divine, quoique selon une certaine *économie* intérieure, c'est-à-dire, en nous référant à l'interprétation que Tertullien lui-même a donnée de ces mots dans le même ouvrage, une substance, une puissance unique, subsistant en trois personnes distinctes et ordonnées [1]. Du reste, Tertullien déclare expressément, dans le même ouvrage, que la doctrine qu'il professe et qu'il défend est la même que celle qu'il a toujours eue, et qu'elle est aussi celle de Montan [2]; et il ne nous sera pas difficile de prouver que, dans ce traité, Tertullien a professé la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, non moins clairement que leur distinction et leur existence personnelle. Aussi saint Épiphane, Philastre et Théodoret disent-ils que les Montanistes ont sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit, les mêmes sentiments que l'Église catholique [3].

Il faut reconnaître néanmoins qu'une fraction de cette secte, qui avait pour chef un certain Eschine, admit que Jésus-Christ était en même temps le Père et le Fils [4]. C'est ce qui a donné lieu à quelques auteurs d'accuser les Montanistes

chiæ, sed et œconomiæ interpretatorem, si quis sermones novæ prophetiæ ejus admiserit, etc. *Ibid*, c. xxx.

1. Custodiatur œconomiæ sacramentum quæ Unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum : tres autem, non statu, sed gradu; nec substantiâ, sed formâ; nec potestate, sed specie; unius autem substantiæ, et unius status et unius potestatis. *Ibid.*, c. II.

2. Nos verò et semper et nunc magis, ut instructiores per Paracletum deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus : sub hac tamen dispensatione, quam œconomiam dicimus, ut unici Dei sit et Filius sermo ipsius... qui... miserit secundùm promissionem suam à Patre Spiritum Sanctum Paracletum, sanctificatorem fidei eorum qui credunt in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. *Adv. Prax.*, c. II.

3. Περὶ δὲ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, καὶ Ἁγίου Πνεύματος, ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ. S. Epiph., *Hær.* LXVIII. — Phil, *de Hær.*, c. II, p. 11. — Théodoret, *Hæret. fab.*, l. III, c. II.

4. Privatam autem blasphemiam illi qui sunt κατὰ Æschinem, hanc habent, quâ adjiciunt etiam hoc, ut dicant Christum ipsum esse Filium et Patrem. *Append.* ad lib. *de Præscrip.* Tert. LII. V. et. Theod., *suprà.*

de sabellianisme. Mais le gros du parti fut toujours éloigné de cette erreur. Ses premiers chefs l'étaient bien certainement; et c'est Praxéas, un des plus célèbres précurseurs de Sabellius, qui fut à Rome le dénonciateur de Montan, et qui provoqua la proscription de ses prophéties [1].

II. La foi des Novatiens sur l'article de la Trinité n'était pas douteuse du temps de saint Cyprien. Ses adversaires et lui attestaient d'un commun accord qu'ils reconnaissaient « le « même Père, le même Fils, le même Esprit que l'Église ca- « tholique [2]. » Il est certain, d'un autre côté, que, lors du concile de Nicée, ils professèrent, comme étant l'ancienne doctrine du christianisme, la foi de la consubstantialité; et les persécutions soulevées plus tard par Constance et par Valens les trouvèrent inébranlables dans cette croyance [3].

Les Donatistes, qui excitèrent tant de troubles dans l'Église d'Afrique au commencement du quatrième siècle, admettaient aussi, au moins pour la plupart, une Trinité égale et parfaite : ils reconnaissaient tous certainement la même substance dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit [4]. Quelques-uns cependant parurent à saint Augustin avoir prétendu, à la suite de Donat, que « le Fils était moindre que le Père, et le Saint-Esprit que le Fils. » Ce n'était là peut-être qu'une imperfection de langage qui n'est nullement incompatible avec l'égalité naturelle des trois Personnes, ainsi que nous le verrons plus tard. Mais, quoi qu'il en soit, le plus grand nombre de ces schismatiques, au témoi-

1. Nam idem tum Episcopum Romanum, agnoscentem jam prophetias Montani.., coegit et litteras pacis revocare jam omissas. — Ita duo negotia Diaboli Praxeas Romæ procuravit.... Paracletum fugavit et Patrem crucifixit. *Adv. Prax.*, c. I.

2. Quòd verò eumdem quem et nos Deum Patrem, eumdem Filium Christum eumdem Spiritum Sanctum nosse dicuntur, nec hoc adjuvare tales potest..... S. Cypr., *Ep.* LXXVI, ad Magnum.

3. V. Socr., lib. II, cap. XXXVIII, lib. IV, c. IX, lib. V, c. XX, et Sozom, l. IV, c. XX, etc.

4. Plurimi verò in eis hoc se dicunt credere de Patre et Filio et Spiritu Sancto, quod catholica credit Ecclesia. Nec ipsa cum illis vertitur quæstio; sed de solâ communione infeliciter litigant. S. Aug, *ep.* CLXXXV, n. 1.

gnage de saint Augustin lui-même, professaient la foi de la Trinité réelle et égale, et ne se doutaient, ni de cette distinction, ni de cette erreur de leur chef [1].

L'histoire nous dit peu de chose des opinions dogmatiques des Quartodécimans, qui se reliaient par un attachement excessif pour des traditions locales à un parti bien ancien dans l'Église; mais ce que nous en savons est décisif pour le sujet qui nous occupe. Au temps du concile de Nicée, ils refusèrent de se soumettre au décret de cette assemblée relativement à la célébration de la Pâque, mais ils furent constamment reconnus comme orthodoxes sur l'article de la Trinité [2].

III. L'accord de ces sectes entre elles et avec l'Église catholique, sur ce point capital de la doctrine chrétienne, mérite d'arrêter un moment notre attention. Les unes s'étaient élevées vers le milieu ou la fin du second siècle, les autres dans le courant du troisième, d'autres au commencement du quatrième, toutes avant l'apparition de l'hérésie d'Arius. Fondées en Asie Mineure, en Phrygie, en Italie, plusieurs se répandirent dans les diverses parties de l'Église et durèrent longtemps. Quant à leur caractère général, ce qu'il y a de remarquable, c'est leur attachement pour les points particuliers qui les distinguent du catholicisme, et qui étaient d'ailleurs des points disciplinaires, pour les traditions des lieux de leur origine ou les doctrines de leurs chefs. La plupart et les plus considérables se distinguaient par leur haine pour l'Église catholique ou par le mépris qu'elles affectaient à son égard. Les Montanistes traitaient les Catholiques de *psychiques*, ou

1. Exstant scripta ejus (Donati) ubi apparet eum etiam non catholicam de Trinitate habuisse sententiam, sed quamvis ejusdem substantiæ minorem tamen Patre Filium, et minorem Filio putasse Spiritum Sanctum. Verùm in hunc, quem de Trinitate habuit, errorem Donatistarum multitudo intenta non fuit, nec facilè in eis quisquam, qui hoc illum sensisse noverit, invenitur. S. Aug., *de Hær.* LXIX.

2. V. S. Epiph., *Hær.* L. — Theod., *Hær. Fab.* l. III, c. 4. — Le concile de Constantinople reconnut leur baptême, et les mit au nombre de ceux qu'on recevait par l'abjuration de leurs erreurs et par l'onction. *Conc.* Lab., tom. II, p. 251.

d'hommes animaux et charnels. Les Novatiens les regardaient comme des impurs qu'il fallait rebaptiser. Les Donatistes prétendaient que l'Église catholique avait perdu le Saint-Esprit; et ils se livrèrent contre elle à des excès dont les histoires du quatrième siècle sont remplies. Or, de bonne foi, est-il probable que ces sectes, si attachées à leurs doctrines particulières, et si acharnées contre l'Église, eussent consenti à accepter de cette Église elle-même une nouvelle doctrine sur la Trinité, et qu'elles n'eussent pas profité de cette innovation capitale pour justifier leur séparation d'avec elle? Est-il croyable, d'un autre côté, que l'Église catholique, qui avait chassé ces sectes de son sein, eût été leur emprunter l'intelligence de son symbole, et eût accepté les interprétations qu'elles en donnaient, comme étant sa foi de tous les siècles? L'une et l'autre de ces suppositions sont également inadmissibles. La doctrine de la Trinité distincte et consubstantielle était donc formée; elle était donc certaine, publique dans l'Église, à l'époque où ces sectes ont paru; c'est-à-dire, si nous remontons à l'origine du montanisme et aux querelles soulevées par les Quartodécumans vers le milieu ou la fin du second siècle, et si nous nous arrêtons aux Novatiens dans la première moitié du troisième.

L'exposition, quoique encore incomplète que nous allons faire des circonstances relatives à l'histoire du sabellianisme, confirmera cette conclusion.

CHAPITRE XIII.

Faits généraux. Hérésies. Suite. — Le Sabellianisme. Son caractère général. Ses origines. — Aux diverses époques où elle se montra dans l'Église, cette erreur immédiatement repoussée au nom de la tradition publique et de la foi constante du Christianisme. — L'Église ne professait pas, en ces temps, l'erreur opposée. Faits généraux. — Faits particuliers au troisième siècle. Saint Denis d'Alexandrie écrit contre Sabellius. Il est dénoncé à saint Denis de Rome. Décret du concile de Rome. Denis d'Alexandrie s'excuse et se défend d'avoir soutenu les erreurs qu'on lui impute. — Lettre de saint Denis de Rome. Profession

claire de la distinction et de la consubstantialité des trois personnes divines. — Ouvrage de Denis d'Alexandrie : Profession non moins éclatante de la même vérité. — Conclusion de ces faits.

I. L'erreur sabellienne, à la prendre d'une manière générale, et indépendamment des formes diverses qu'elle a revêtues, consiste, ainsi que nous l'avons déjà dit plusieurs fois, à soutenir que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas des personnes distinctes et réellement subsistantes, mais une seule personne sous trois noms, sous trois faces, ou en trois développements divers [1].

Considérée de cette manière, elle ne date pas seulement du troisième siècle. Dès le temps des apôtres, nous la trouvons indiquée dans les prétentions orgueilleuses de Simon de Samarie, d'où elle passa dans quelques systèmes gnostiques. Vers le milieu du second siècle, nous en apercevons d'autres traces remarquées par saint Justin [2]; mais elle ne se forma en secte que vers la fin du second et dans la première moitié du troisième. Praxéas la répandit d'abord à Rome; Noët en même temps, ou un peu plus tard, l'enseigna à Smyrne. Sabellius lui donna sa dernière forme, en Égypte, vers l'an 245.

II. Sans entrer ici dans des discussions que nous devons réserver pour le neuvième livre de cet ouvrage, où nous exposerons en détail l'histoire et le caractère spécial de chacune des sectes qui attaquèrent ou altérèrent dans les premiers siècles le dogme de la divinité de Jésus-Christ, nous avons à signaler des faits publics et incontestables qui prouvent que l'Église catholique du second et du troisième siècle regardait, comme un dogme nécessaire à croire, la distinction réelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

C'est un fait constant, qu'à quelque époque, en quelque partie de l'Église, et sous quelque forme que le sabellianisme se soit ouvertement produit, il a trouvé l'Église en possession de la doctrine contraire, et il a été immédiatement

1. V. sup., l. IV, c. I.
2. S. Justin., *Dial.*, n. 128

proscrit par elle. Tertullien atteste, dans son Traité contre Praxéas, que, dès que son erreur fut connue à Rome, elle fut condamnée; que Praxéas consentit même à se rétracter et à donner des gages à l'ancienne croyance, et que le manuscrit de sa rétractation était déposé chez les catholiques [1]. Noët, à Smyrne, se conduisit de la même manière que Praxéas : il désavoua d'abord son erreur; puis, s'étant fait des partisans, et l'ayant publiquement soutenue, il fut cité devant les prêtres, et après qu'il eut été convaincu, il fut chassé de l'Église [2]. Quant à Sabellius, malgré la forme spéciale qu'il donna à la même erreur, pour ne pas paraître tomber dans le *patripassianisme* de ses devanciers, qu'il voyait exécré dans toute l'Église, il ne réussit ni à la tromper ni à se soustraire à ses anathèmes. Dès que ce système éclata, saint Denis d'Alexandrie en écrivit à saint Xyste de Rome, comme étant une « doctrine impie et pleine de blasphème contre Dieu le Père, pleine d'incrédulité à l'égard de son Fils unique, le Verbe qui s'est fait homme, et de stupidité à l'égard du Saint-Esprit [3]. » Denis, successeur de saint Xyste sur le siége de saint Pierre, n'en jugea pas autrement. Il écrivit contre les Sabelliens une lettre dogmatique dont de précieux fragments nous ont été conservés, et où il dit non moins énergiquement que le patriarche d'Alexandrie : « Sabellius blasphème en disant que le Fils lui-même est le Père, et réciproquement [4]. » Ainsi, aux divers moments et sur tous les points où l'erreur sabellienne s'est manifestée, elle a trouvé l'Église en possession de la foi contraire, et elle en a été immédiatement proscrite comme une hérésie.

1. Deniquè caverat pristinum doctor de emendatione suà; et manet Chirographum apud Psychicos, apud quos tum gesta res est; exindè silentium. *Adv. Prax.*, c. 1.

2. S. Hipp. *c. Noet.*, n. 1. Ἐξέωσαν τῆς Ἐκκλήσιας.

3. Δόγματος, ὄντος ἀσεβοῦς καὶ βλασφημίαν πολλὴν ἔχοντος περὶ τοῦ παντοκράτορος Θεοῦ καὶ πατρὸς... ἀπιστίαν τε πολλὴν ἔχοντος, περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ... ἀναισθησίαν δὲ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ap. Euseb., *Hist. eccl.*, lib. VII, c. VI.

4. Ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν Υἱὸν εἶναι λέγων τὸν Πατέρα, καὶ ἔμπαλιν. Ap. Athan., *de Decr. Syn. Nic.*, n. 26.

C'est un fait non moins certain que les catholiques qui condamnaient ou qui combattaient le sabellianisme, à l'époque de ses diverses manifestations, étaient profondément convaincus que la foi en l'existence personnelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit était la foi primitive du christianisme. Tertullien ouvre sa réfutation de Praxéas en rapportant le symbole interprété dans le sens catholique, et il ajoute que « cette règle de la foi a été la même depuis le commencement de l'Évangile, qu'elle existait avant les premiers hérétiques, et pas seulement avant Praxéas, qui n'est que d'hier [1]. » Les prêtres qui proscrivirent Noët, sans entrer dans d'autres explications, le repoussèrent en disant : « Nous savons qu'il n'y a qu'un Dieu. Nous connaissons le Christ. Nous savons que le Fils a souffert, nous savons qu'il est assis à la droite du Père. Nous disons ce qu'on nous a enseigné [2]. » Saint Hippolyte, qui rapporte ce fait, ajoute plus bas que, « selon la tradition des apôtres, c'est le Dieu Verbe qui est descendu du ciel dans la sainte Vierge Marie et qui s'est incarné [3]. » Les partisans des erreurs sabelliennes, à l'exemple de tous les hérétiques qui les avaient précédés, ne firent jamais appel à la tradition, et ils ne s'appuyèrent que sur des raisonnements empruntés à la raison naturelle ou à l'Écriture. La croyance de l'Église catholique en l'existence réelle et distincte du Père, du Fils et du Saint-Esprit était donc si certaine, à la fin du second et au commencement du troisième siècle, que non-seulement elle regardait immédiatement comme hérétiques ceux qui la niaient, mais qu'elle croyait et que ses adversaires agissaient comme s'ils croyaient, avec elle, que cette croyance venait de la tradition des apôtres eux-mêmes. Il faudrait, ce nous semble, être bien téméraire ou avoir des preuves bien solides d'ailleurs, à seize siècles de distance, pour

1. Hanc regulam ab initio Evangelii decucurrisse, etiam antè priores quosque hæreticos, nedùm antè Praxeam hesternum. c. II.

2. Ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν. S. Hipp. c. *Noet.*, n. 1.

3. Πιστεύσωμεν.... κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων ὅτι Θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. XVII.

révoquer en doute un fait qui était aussi universellement attesté par les catholiques au second et au troisième, et qui n'était pas contesté par ceux qui eussent été intéressés à le faire.

III. Mais peut-être que l'Église de cette époque professait l'erreur diamétralement opposée au sabellianisme, et qu'elle admettait dans la Trinité trois personnes qui n'étaient pas réellement divines, ou qui étaient séparées l'une de l'autre. Deux faits généraux non moins constants que ceux que nous venons de signaler suffiront pour prouver qu'il n'en est rien. Il est certain, par tous les monuments historiques relatifs à l'hérésie sabellienne, que les docteurs de cette secte appuyaient entre autres choses leur système sur deux points qu'ils présentaient comme incontestables et reconnus : le premier, qu'il n'y avait qu'un Dieu ; le second, que Jésus-Christ était véritablement Dieu : d'où ils concluaient que le Père et le Fils, et par conséquent le Saint-Esprit, n'étaient qu'une seule personne[1]. Il n'est pas moins constant que les catholiques, qui contestaient et repoussaient la conclusion sabellienne, admettaient aussi avec eux qu'il n'y avait qu'un Dieu, et que Jésus-Christ était Dieu ; que jamais ils ne se départirent de l'un ou de l'autre de ces dogmes[2] ; qu'ils prétendaient maintenir la *monarchie* divine ou l'unité de nature, tout en professant l'*économie* ou la distinction des personnes[3] ; qu'ils déclaraient enfin que les trois personnes de la Trinité étaient absolument inséparables[4]. Ces faits généraux, qui ne peuvent être contestés, et dont nous développerons les preuves dans le livre suivant, suffiraient pour établir invinciblement que l'Église du second et du troisième

1. V. Tert., *Adv. Prax.*, c. III-XVIII-XIX. — S. Hipp. c. *Noet.*, n. II. — Orig., *in Joann.*, t. II, n. 2; *in Epist. ad Tit.* — Novat., *de Trin.*, c. XXX.
2. V. Tert., *ib.* — S. Hipp. c. *Noet.*, c. VIII, IX, X, XI. — Orig., *ibid.* — Nov., *ibid.*
3. V. Tert., *Adv. Prax.*, c. III, IV. — Dion. Rom., *ubi suprà.*
4. Tert., *Adv. Prax.*, c. IV. Si numerus te scandalizat Trinitatis quasi non connexæ in unitate simplici... ubique teneo unam substantiam in tribus cohærentibus, c. XII et *passim* V. et. *inf. Dion. Rom.* et *Dion. Alex.*, etc.

siècle n'était pas moins éloignée de la doctrine de la diversité des natures dans la Trinité et de la séparation des personnes divines, qu'elle l'était de leur confusion ou de leur absorption dans un principe unipersonnel. Mais il est bon que nous ne nous en tenions pas ici à de simples affirmations; et si ce n'est pas le lieu de rapporter tous les témoignages qui attestent cette vérité, il ne saurait paraître hors de propos que nous l'appuyions sur le récit détaillé d'un des faits les plus importants de l'histoire dogmatique du troisième siècle, fait tellement significatif, alors qu'on l'envisage dans toutes ses circonstances, qu'il pourrait au besoin tenir lieu de toute autre preuve.

IV. La doctrine de Sabellius s'étant répandue, vers l'an 250, dans la Pentapole, quartier de la Libye Cyrénaïque, elle y excita de grands troubles. Saint Denis, évêque d'Alexandrie, qui, en cette qualité, était chargé du gouvernement supérieur des églises de cette province, engagea d'abord les partisans de cette erreur à s'en désister; mais, ne pouvant vaincre leur obstination, il écrivit, pour les réfuter, un traité en forme de lettre, qui souleva bientôt contre lui-même une grande tempête, et qui a fait révoquer en doute par quelques savants son orthodoxie sur l'article de la Trinité. La suite des faits fera voir si ces doutes sont fondés.

On sait que Sabellius, pour échapper au reproche de *patripassianisme*, qui inspirait de l'horreur à toute l'Église, modifia le système de Praxéas et de Noët; mais, quelles que fussent ses tentatives, il ne put y réussir. Ses partisans, moins avisés que lui, et s'attachant, comme le fait toujours le gros d'une secte, à ce qu'il y avait de plus saisissable, de pratique dans la doctrine du maître, dirent hautement que c'était le Père qui s'était incarné, qui avait souffert; et ils poussèrent les choses si loin, au rapport de saint Athanase, que dans plusieurs églises de la Pentapole on ne prêchait plus le Fils de Dieu [1].

1. Ἐν πενταπόλει τῆς ἄνω Λιβύης τηνικαῦτά τινες τῶν ἐπισκόπων ἐφρόνησαν τα

C'est sur ces entrefaites que saint Denis d'Alexandrie prit la plume pour défendre le dogme de la distinction réelle du Père et du Fils. Afin d'établir cette vérité d'une manière également décisive et populaire, il s'appuya principalement sur les passages de l'Évangile relatifs à l'humanité du Sauveur. Il compara le Père au vigneron, Jésus-Christ à la vigne ; et il dit en passant que Jésus-Christ était l'ouvrage du Père, qu'il n'était pas avant d'avoir été fait [1].

Ce livre fut mal reçu par plusieurs orthodoxes. Soit zèle de la foi, soit pour tout autre motif, quelques-uns, au lieu de demander à l'évêque d'Alexandrie des éclaircissements sur les propositions qui leur étaient suspectes, s'en allèrent à Rome, devant le souverain pontife qui était un autre Denis, et qui tenait alors son concile, ou qui l'assembla à cette occasion. Devant ce concile, Denis d'Alexandrie fut accusé : 1° d'avoir nié l'éternité du Verbe, et d'avoir soutenu qu'il était un temps où le Fils, en tant que Fils, n'était pas ; 2° de n'avoir pas admis que le Fils fût consubstantiel au Père, et d'avoir dit qu'il était une chose faite ; 3° d'avoir séparé le Fils du Père et du Saint-Esprit. Le concile, entendant ces propositions, en fut indigné [2], et le pape fit connaître immédiatement au patriarche d'Alexandrie les sentiments des évêques, en l'invitant à s'expliquer sur les choses dont il était accusé. Saint Denis, prévenu sans doute de la démarche qu'on faisait contre lui, s'était déjà défendu, et avait écrit à ce sujet une lettre au pape lui-même. Mais, pour satisfaire plus parfaitement à la demande du concile, il lui adressa bientôt après un ouvrage divisé en quatre livres. Il intitula cet ouvrage *Réfutation* et

Σαβελλίου· καὶ τοσοῦτον ἴσχυσαν ταῖς ἐπινοίαις ὡς ὀλίγου δεῖν μηκέτι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις κηρύττεσθαι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Athan., *de Sentent. Dionys.*, n. 5.

1. S. Athan., *ibid.*, n. 5. Ποίημα καὶ γεννητὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτοῦ εἶναι τοῦ Πατρός .. καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὤν, οὐκ ἦν πρὶν γέννηται. Apud Ath., *ibid.*, n. 4. — Cnfr. n. 9, 10, etc.

2. V. Athan., *ibid.*, n. 13.—Ἀλλὰ τινῶν αἰτιασαμένων παρὰ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης τὸν τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον, ὡς λέγοντα ποίημα, καὶ μὴ ὁμοούσιον τὸν Υἱὸν τῷ Πατρί, ἡ μὲν κατὰ Ῥώμην σύνοδος ἠγανάκτησεν, κ. τ. λ. S. Ath., *de Synodis*, n. 43.

Apologie, parce qu'il y réfutait ses accusateurs comme n'ayant pas dit la vérité, et qu'il y faisait l'apologie de ce qu'il avait écrit auparavant. « Car, dit saint Athanase, qui avait cet ouvrage sous les yeux, il ne s'y occupait qu'à se défendre des faux soupçons qu'on avait eus de lui, et nullement à disputer contre le pape et à combattre ses sentiments. Il y répondait à toutes les propositions qu'on lui reprochait, il en montrait le sens, mais il n'y changeait et ne rétractait rien [1]. »

Tels sont les faits que nous avions à raconter, et qu'on peut voir plus au long dans saint Athanase [2]. Ils suggèrent naturellement cette réflexion, que, quand même rien ne nous eût été conservé, ni des lettres de saint Denis de Rome, ni de l'ouvrage de Denis d'Alexandrie, l'ordre des faits serait à lui seul un témoignage bien suffisant de la foi de l'Église sur la Trinité au milieu du troisième siècle. Car il fallait que la doctrine de l'éternité, de la consubstantialité et de l'inséparabilité des personnes divines fût bien constante et bien publique à Alexandrie, pour que des fidèles, à l'occasion d'un livre de leur patriarche où se trouvaient des propositions équivoques sur ce point, entreprissent le voyage de Rome pour le dénoncer au chef de la chrétienté. Il fallait, d'autre part, que cette doctrine fût bien constante à Rome, puisque le concile s'indigna à la lecture des propositions qui y étaient contraires, et qu'il demanda des explications précises au patriarche accusé. Il fallait, enfin, que celui-ci regardât cette doctrine comme bien sacrée et inviolable pour un chrétien, puisqu'il ne se défendit qu'en expliquant les paroles ambiguës qui lui étaient échappées, en reconnaissant la vérité de ces dogmes, et en cherchant à établir qu'il n'avait cessé de les enseigner, même dans l'ouvrage qui faisait le sujet des accusations portées contre lui.

V. Mais heureusement nous n'en sommes pas réduits là,

1. Ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας ἐπέγραψεν ἑαυτοῦ τὴν ἐπιστολήν, κ. τ. λ. Athan., *de Sent. Dion.*, n. 14.

2. S. Athan., *de Sent. Dion.*, n. 4 — 14.

et saint Athanase et saint Basile nous ont conservé des fragments considérables des lettres ou des ouvrages de l'un et de l'autre Denis, qui ne nous permettent pas le moindre doute sur leur croyance et confirment de point en point les inductions que nous venons de tirer du simple récit des faits.

Saint Denis de Rome, après avoir réfuté, dans sa lettre, le sabellianisme, qui était la première cause de toutes ces discussions, poursuit ainsi : « Il est juste maintenant de disputer contre ceux qui, contrairement à l'enseignement public de l'Église, divisent, scindent la monarchie divine en trois vertus, en trois hypostases séparées, en trois divinités, et détruisent, par là, cette monarchie elle-même. Car j'ai appris que plusieurs de ceux qui, parmi vous, prêchent la parole divine, sont les docteurs d'une erreur qui est diamétralement opposée à l'opinion de Sabellius. L'impiété de celui-ci consiste à dire que le Fils est le Père et réciproquement. Ceux-là prêchent en quelque sorte trois dieux, parce qu'ils divisent l'Unité sainte en trois hypostases diverses, entièrement séparées entre elles. Or, il est nécessaire que le Verbe divin soit uni au Dieu de toutes choses ; il faut que l'Esprit saint demeure et habite en Dieu ; il est nécessaire, enfin, que la divine Trinité tout entière revienne et se ramasse, comme dans son faîte, dans le Dieu tout-puissant [1]. » Puis, après avoir remarqué que, si toute l'Écriture enseigne la Trinité, elle n'enseigne trois dieux, ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, il combat, comme aussi coupable que le trithéisme, l'erreur de

1. Ἑξῆς δ' ἂν εἰκότως λέγοιμι καὶ πρὸς διαιροῦντας καὶ κατατέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ Θεοῦ. τὴν μοναρχίαν εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς· πέπυσμαι γὰρ εἶναί τινας τῶν παρ' ὑμῖν κατεσχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον ταύτης ὑφηγητὰς τῆς φρονήσεως, οἱ κατὰ διάμετρον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ· ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ αὐτὸν τὸν Υἱὸν εἶναι λέγων τὸν Πατέρα, καὶ ἔμπαλιν· οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα· ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ Θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον· ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ Θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα· ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα· τὸν Θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω· συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Apud S. Ath., *de Decr. Syn. Nic.* n. 26.

ceux qui pensent que le Fils a été fait, qu'il est un ouvrage, et qui nient sa coéternité avec le Père ; et il conclut en disant : « L'admirable et divine Unité ne doit donc pas être divisée en trois divinités, ni la dignité et la grandeur souveraine du Seigneur ne doit pas être abaissée par le nom de chose faite ; mais il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et dans le Saint-Esprit. Ainsi la Trinité divine et la sainte prédication de la Monarchie sera sauvée dans son intégrité [1]. » Tout est beau, tout est précieux dans ce passage ; tout y est digne de la majesté et de l'autorité de l'Église romaine, dont il exprime la foi ; et sans doute les esprits les plus difficiles ne pourraient désirer rien de plus clair et de plus précis, pour établir avec la distinction réelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur coexistence, leur inséparabilité et la parfaite unité de leur nature.

VI. Nous ne craignons pas de dire que saint Denis d'Alexandrie, de son côté, n'est pas moins explicite sur ces dogmes, dans son ouvrage *de la Réfutation et de l'Apologie*. Nous n'avons pas à rapporter ici les divers motifs qu'il y fait valoir pour justifier sa lettre contre les Sabelliens : à remarquer les altérations du texte, les suppressions de passages précis en faveur de la consubstantialité du Verbe divin, qu'il reproche à ses adversaires. On peut voir tout cela dans saint Athanase. Nous n'avons pas non plus, en ce moment, à le suivre dans toutes les parties de sa défense ; nous en rapporterons d'autres fragments alors que nous traiterons de la consubstantialité et de l'éternité du Verbe. Nous devons nous borner à ce qu'il y déclare relativement à la Trinité en général.

Or, à cet égard, Denis d'Alexandrie enseigne d'abord très-clairement qu'il y a trois personnes réelles, trois hypostases dans la Divinité. « Si, parce qu'il y a trois hypostases, dit-il

1. Οὔτ' οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα· οὔτε ποιήσει κωλύειν τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ὑπέρβαλλον μέγεθος τοῦ Κυρίου· ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, ἡνῶσθαι δὲ τῷ Θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον... οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία Τριάς, καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο. *Id.*, *ibid.*

contre les Sabelliens, ils disent qu'elles sont divisées, il y en a trois, quoi qu'ils en pensent, ou bien il faut anéantir entièrement la divine Trinité [1]. » Mais secondement, il n'y enseigne pas moins clairement que ces hypostases *coexistent* l'une dans l'autre, et sont absolument inséparables. « Les noms que j'ai proférés ne peuvent être séparés l'un de l'autre. J'ai nommé le Père, et en le nommant, avant même d'avoir fait mention du Fils, je l'avais exprimé ou signifié dans le Père. J'ai ajouté le nom du Fils, et quand même auparavant je n'aurais pas nommé le Père, il était renfermé sous ce nom. J'ai parlé enfin du Saint-Esprit, mais en même temps j'ai dit et de qui et par qui il procédait. Mais ces hommes-là ignorent que ni le Père, en tant que Père, ne peut être éloigné du Fils, ni le Fils séparé du Père, et que l'Esprit, qui est comme dans leurs mains, ne peut être séparé ni de celui qui l'envoie ni de celui qui le porte en lui-même. Comment donc, moi qui me sers de ces noms, puis-je penser qu'ils sont séparés et entièrement divisés les uns des autres [2]. » C'est là un beau témoignage et en même temps une belle leçon de théologie. Nous y apprenons que les Personnes divines se supposent essentiellement les unes les autres, parce qu'elles ne subsistent que par leurs relations respectives. Du reste, Denis d'Alexandrie ne s'en tient pas là. Il dit que la Trinité, « très-divine, subsiste avec ou dans l'unité [3]. » Et pour mieux exposer ce mystère : « Quant à nous, ajoute-t-il, nous

1. Εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις, μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσί, κἂν μὴ θέλωσιν· ἢ τὴν θείαν Τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν. Ap. S. Bas., *de Spirit. S.*, c. XXIX, n. 72.

2. Τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεχθέντων ὀνομάτων ἕκαστον ἀχώριστόν ἐστι καὶ ἀδιαίρετον τοῦ πλησίον. Πατέρα εἶπον, καὶ πρὶν ἐπαγάγω τὸν Υἱὸν, ἐσήμανα καὶ τοῦτον ἐν τῷ Πατρί· Υἱὸν ἐπήγαγον, εἰ καὶ μὴ προειρήκειν τὸν Πατέρα πάντως ἂν ἐν τῷ Υἱῷ προείληπτο. Ἅγιον Πνεῦμα προσέθηκα, ἀλλ' ἅμα καὶ πόθεν καὶ διὰ τίνος ἧκεν ἐφήρμοσα· οἱ δὲ οὐκ ἴσασιν ὅτι μήτε ἀπηλλοτρίωται πατὴρ υἱοῦ ᾗ πατήρ· προκαταρτικὸν γάρ ἐστι τῆς συναφείας τὸ ὄνομα· οὔτε ὁ Υἱὸς ἀπῴκισται τοῦ Πατρός· ἡ γὰρ Πατὴρ προσηγορίᾳ δηλοῖ τὴν κοινωνίαν· ἔν τε ταῖς χερσὶν αὐτῶν ἐστι τὸ Πνεῦμα, μήτε τοῦ πέμποντος, μήτε τοῦ φέροντος δυνάμενον στέρεσθαι. Πῶς οὖν ὁ τούτοις χρώμενος τοῖς ὀνόμασι, μεμερίσθαι ταῦτα καὶ ἀφωρίσθαι παντελῶς ἀλλήλων οἴομαι. Apud Athan., *de Sent. Dion.*, n. 17.

3. Θειοτάτη γάρ... μετὰ τὴν μονάδα καὶ ἡ Τριάς. Apud S. Basil., *supr.*

étendons l'unité indivisible en Trinité; et en retour, cette Trinité elle-même, qui ne peut être diminuée en rien, nous la récapitulons dans l'unité[1]. » C'est l'unité même qui est, qui est ordonnée, qui subsiste en Trinité d'une manière indivisible, et par conséquent les Personnes divines ont la même nature et la possèdent d'une manière inséparable. C'est la Trinité qui se récapitule dans l'unité, sans s'évanouir dans cette unité elle-même, mais en y demeurant inviolable : les Personnes divines sont donc toujours subsistantes et distinctes dans le sein de l'unité parfaite. Nous ne savons s'il existe dans le langage théologique une formule plus propre à exprimer la réalité de l'unité dans la Trinité et la subsistance de la Trinité dans l'unité; mais il n'en est certainement pas qui exclue d'une manière plus formelle et l'arianisme, dont l'unité divine était en dehors de la Trinité, et le sabellianisme, dont l'unité s'épanouissait temporairement en une Trinité qui finalement s'absorbait dans l'unité impersonnelle.

C'en est assez, et nous ne craignons pas de demander à tous les hommes de bonne foi s'il n'est point vrai, comme nous le disions à la fin du chapitre précédent, que l'exposition que nous allions faire de quelques circonstances relatives à l'histoire du sabellianisme suffirait à prouver que, vers le milieu et même avant le commencement du troisième siècle, la doctrine d'une Trinité distincte, consubstantielle, était formée et publique dans l'Église. Les faits que nous avons encore à signaler, et que nous empruntons au culte de cette époque, ajouteront une grande force aux témoignages que nous avons invoqués, et montreront que cette doctrine était toute formée plus d'un siècle auparavant, et à l'origine du Christianisme.

1. Οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν Τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν Τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. Ap. S. Ath. *ub. supr.*

CHAPITRE XIV.

Monuments publics de la foi de l'Église primitive. Suite. — Culte de la Trinité. — Témoignages du second et du troisième siècle. — Témoignages des martyrs au commencement du siècle suivant.

I. Le culte étant l'expression naturelle de la croyance, si l'Église primitive a reconnu l'existence des trois Personnes divines, elle les a certainement honorées. Si elle les a reconnues comme égales et consubstantielles, elle leur a déféré un même culte. Et, d'un autre côté, si l'Église a rendu de communes adorations au Père, au Fils, au Saint-Esprit, c'est qu'elle a cru que ces Personnes étaient également Dieu. Cette conséquence, tout évidente qu'elle soit, a été contestée par les Sociniens, en ce qui concerne la seconde Personne de l'auguste Trinité. Nous verrons, dans les livres suivants, si c'est avec quelque apparence de raison. Pour le moment, il ne s'agit pas du culte rendu au Fils et au Saint-Esprit en particulier, mais de celui qui l'était à la Trinité tout entière.

II. Saint Justin le martyr, voulant réfuter dans sa première Apologie l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens, dit en propres termes : « Nous confessons que nous sommes athées pour de pareilles divinités (les dieux du paganisme), mais non à l'égard du seul Dieu véritable, le Père de la justice, de la chasteté et des autres vertus. Nous l'honorons et nous l'adorons, lui et le Fils qui vient de lui, et l'Esprit prophétique[1]. » Et plus bas, pour repousser encore la même calomnie, il dit que l'on ne peut regarder comme athées les chrétiens qui « adorent le Créateur de l'univers, qui mettent au second rang son Fils, qui a été crucifié, et en troisième lieu l'Esprit, qui a inspiré les prophètes[2]. » C'était donc un fait constant, public, au milieu du second siè-

1. Ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ Υἱὸν ἐλθόντα.... Πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. *Apol.* I, n. 6.

2. Υἱὸν αὐτοῦ τὸν ὄντως Θεοῦ... ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, Πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν. *Ibid.*, n. 13.

cle, que l'Église non-seulement honorait, mais adorait le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Sur ce fait, impossible que saint Justin se fît illusion, lui qui avait parcouru les plus grandes églises; impossible qu'il en imposât, puisqu'il adressait son Apologie aux empereurs les plus éclairés, et qu'il eût été nécessairement démenti.

Du reste, les écrivains qui sont venus immédiatement après, soit indirectement[1], soit même formellement, confirment ce témoignage. Ainsi, Clément d'Alexandrie termine son *Pédagogue* par la prière d'adoration la plus expresse à la Trinité. Nous la rapporterons bientôt avec les autres formules usitées à cette époque. Remarquons ici que le culte des trois Personnes divines était si commun, à la fin du second siècle, que Praxéas et les autres unitaires de ce temps se vantaient d'être « les adorateurs d'un Dieu unique, tandis que les catholiques en prêchaient deux et trois[2]. » Tertullien, qui rapporte cette accusation, ne dément en aucune manière l'usage de l'adoration du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il s'applique seulement à établir l'unité dans la Trinité des Personnes. Saint Hippolyte fait plus encore, ce semble. Non content d'établir, dans son traité contre Noët, l'unité de la divinité, il dit expressément que « le Père veut être glorifié, et qu'il ne peut l'être parfaitement que par la Trinité[3]. » Et si l'on pouvait penser qu'il ne s'agit là que de la confession de la Trinité, et non de son culte, nous ajouterions que, dans ce même ouvrage, il dit expressément que Jésus-Christ est adoré comme étant Dieu[4]; et, dans un autre endroit, qu'en « contemplant le Verbe incarné, nous entendons par lui le Père, nous croyons au Fils, nous adorons le Saint-Esprit[5]. » Origène, qui, lui aussi, a souvent combattu la même hérésie,

1. V. Athen. *Leg.*, n. 6, 10. — Theoph. *ad Aut.*, l. 1, n. 7, etc.

2. Duos et tres jactitant à nobis prædicari, se verò unius Dei cultores præsumunt. Tert., *Adv. Prax.*, c. III.

3. Διὰ γὰρ τῆς Τριάδος ταύτης Πατὴρ δοξάζεται. *C. Noet.*, XIV. Il disait un peu plus haut : Οὐκ ἄλλως βούλεται δοξάζεσθαι ὁ Πατὴρ ἢ οὕτως.

4. Ἱερατευόμενος ὡς Θεός. *Ibid.*, n. XVIII.

5. Πνεύματι Ἁγίῳ προσκυνοῦμεν. *Ib.*, n. XII.

a plus souvent encore fait connaître que le culte de la Trinité était constamment en usage dans l'Église. Nous l'avons vu déclarer formellement, dans son livre des Principes, comme une chose appartenant à la règle de la foi, comme étant un fait incontestable dans la tradition apostolique, que le Saint-Esprit doit être associé dans notre culte au Père et au Fils [1]. Dans ses autres ouvrages, même les plus hardis, il appelle la Trinité du nom d'*adorable* [2]; et, dans un célèbre passage de ses commentaires sur l'Épître aux Romains, qui nous paraît reproduire exactement sa doctrine, quoique nous ne l'ayons que de la traduction de Ruffin, il dit, en parlant au nom de l'Église : « Nous n'honorons ni n'adorons aucune créature, mais le Père, le Fils et le Saint-Esprit [3]. » Il avait déclaré un peu plus haut que c'est commettre le crime de l'impiété d'adorer quelque être hors le Père, le Fils et le Saint-Esprit [4]; et nous le voyons, dans une de ses homélies sur le Lévitique, inviter les fidèles « à prier le Seigneur, à prier le Saint-Es« prit, afin qu'il daigne enlever les ténèbres des passions qui « obscurcissent la vue du cœur [5]. »

III. Après cela, on ne sera pas surpris de voir les Martyrs qui souffrirent la persécution dans les premières années du quatrième siècle et en diverses parties de l'Église, les uns, comme saint Martial de Cordoue, repousser les insinuations des persécuteurs qui voulaient les séparer des autres confesseurs, en disant : « Ma consolation est le Christ qu'ils confessent dans l'allégresse et à haute voix ; il faut confesser et louer Dieu le Père et le Fils et le Saint-Esprit [6] ; » les autres,

1. V. supr., chap. VIII.

2. Πίστις τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας Τριάδος, *in Ps.* CXLVII, v. 13, *in Joann.*, t. VI, n. 17, etc. Opp., t. II, p. 845, c, t. IV. p. 133, c.

3. Nos qui nullam creaturam, sed Patrem, Filium et Spiritum Sanctum colimus et adoramus. *In Ep. ad Rom.*, t. I, n. 18.

4. Adorare alium quempiam præter Patrem et Filium et Spiritum sanctum, impietatis est crimen. *Ibid.*, n. 16.

5. Ipse nobis Dominus, ipse Spiritus Sanctus deprecandus est, ut.... omnem caliginem quæ peccatorum sordibus concreta visum cordis nostri obscurat, auferre dignetur. *Id. in Levit.*, *hom.* 1, n. 1. Opp., t. II, p. 185.

6. Consolatio mea Christus est, quem illi gaudentes et exultantes voce præ-

comme saint Euplus de Catane, que l'on pressait de sacrifier aux dieux, déclarer hautement leur foi en ces termes : « J'adore le Père et le Fils et le Saint-Esprit; j'adore la Trinité sainte, hors laquelle il n'y a pas de Dieu [1] ; » des mères chrétiennes enfin, comme sainte Julitte à Tarse, ou des femmes converties, comme sainte Afre à Augsbourg, adresser au moment suprême de touchantes prières à Jésus-Christ, lui demander d'être comptées parmi les vierges sages, et de bénir éternellement son Père, qui est le Dieu de toutes choses, et le Saint-Esprit [2] ; ou même lui dire avec larmes : « Seigneur, « Dieu tout-puissant, Jésus-Christ qui êtes venu appeler, non « les justes, mais les pécheurs, je vous rends grâce de ce « que vous avez daigné m'agréer comme une brebis immolée « en l'honneur de votre nom. Je vous offre mon sacrifice à « vous qui, étant Dieu, vivez et régnez avec le Père et le « Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Amen [3]. »

Quelquefois les fidèles, présents à ces glorieuses luttes, enviaient le sort des martyrs et la gloire qu'ils allaient goûter dans le sein de l'auguste Trinité. C'est ce qui faisait dire aux témoins du martyre de saint Théodote : « Quant à vous, « après que vous aurez été arraché à ces misères, les splendeurs célestes vous recevront; vous verrez la gloire variée « des anges et des archanges, et la *clarté immuable du Saint-* « *Esprit*, et Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est assis à la « droite de son Père [4]. » Et, pour qu'on ne puisse douter du sens qu'ils attachaient à ces paroles, nous remarquerons

conâ testantur. Ideòque confitendus et laudandus est Deus Pater et Filius et Spiritus sanctus. *Act. SS Faust. Jan. et Mart.* Ruin., p. 598.

1. Patrem et Filium et Spiritum Sanctum adoro. Sanctam Trinitatem adoro præter quam non est Deus. *Act. S. Eupl.*, n. III. Ruin. 440.

2. Ac benedicat spiritus meus Patrem tuum, Deum... universorum opificem sanctumque Spiritum in sæcula. Amen. *SS. Cyr. et Jul.*, n. IV. Ruin., p. 530.

3. Tibi offero sacrificium meum qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas Deus in sæcula sæculorum. Amen. *Pass. S. Afr.*, n. III. Ruin., p. 502.

4. Te quidem, postquàm ab his ærumnis emigraveris, cœlestia excipient luminaria, angelorum et archangelorum gloria diversimoda, et Spiritûs Sancti incommutabilis claritas, ac D. N. Jesus Christus residens ad Patris sui dexteram. *Pass. S. Theod. Ancyr.*, n. XXI.

que l'auteur des actes de ce martyre, qui en était un des témoins, les termine par la formule de doxologie qui exprime si clairement, comme nous le verrons bientôt, la distinction réelle et l'égalité parfaite des trois Personnes divines [1].

Ces divers témoignages sont certainement décisifs; mais, ce qui les rend plus remarquables, c'est que les écrivains ou les martyrs qui les ont rendus, déclarent, les premiers dans les mêmes ouvrages, les seconds dans leurs interrogatoires, que les chrétiens n'adorent qu'un seul Dieu, le Dieu unique, le Dieu véritable, le Dieu suprême; d'où il suit qu'à leurs yeux le Dieu unique, le Dieu véritable, le Dieu suprême, c'était le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ou la Trinité tout entière.

CHAPITRE XV.

Culte de la Trinité. Suite. Formules particulières d'adoration ou *doxologies*. — Deux sortes de doxologies. — La première formule se concilie parfaitement avec la foi catholique. La seconde ne se peut concilier avec la doctrine des anti-trinitaires. — Elles s'accordent l'une et l'autre dans l'enseignement orthodoxe.

I. La doctrine et le culte de la Trinité devaient nécessairement donner naissance à des formules particulières de prières et de salutations dans l'Église primitive : car, si les premiers chrétiens croyaient que le Dieu unique subsiste en trois Personnes, comme ils glorifiaient, dans leurs lettres, dans leurs discours, dans leurs prières, l'unité de la nature divine, ils devaient, par la même raison, glorifier la Trinité de ses Personnes. C'est aussi ce qui a été fait, et tous les monuments de l'histoire ecclésiastique attestent de concert que, si parfois Dieu en général, ou seulement le Père, ou le Fils était glorifié, souvent aussi le Père, le Fils et le Saint-Esprit étaient unis dans les diverses *doxologies* des premiers fidèles. Le fait n'est contesté par personne : il ne l'a jamais

1. In Jesu Christo D. N., cui est gloria et potestas, simul cum Patre et Spiritu Sancto in sæcula. Amen. *Ibid.*, n. XXXVI. Ruin., *Act. Mart.*, p. 364-371.

été et ne peut pas l'être. Il serait donc inutile de s'arrêter à le prouver.

II. Mais il est important d'observer que toutes les anciennes formules de doxologie où il est question du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ne sont pas les mêmes, et que la Trinité y est glorifiée et invoquée sous des formes différentes, qui, au premier abord, peuvent paraître s'exclure et impliquer des croyances opposées. Nous n'avons pas besoin de les rapporter toutes, d'autant plus que, dans leurs variétés, elles se réduisent à deux formules générales : la première : « *Gloire « au Père par le Fils dans le Saint-Esprit;* » la seconde : « *Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit*, ou *avec le « Saint-Esprit* [1]. »

Il faudrait être bien ignorant dans l'histoire ecclésiastique pour contester l'ancienneté et la légitimité de la première formule : on la trouve employée équivalemment ou expressément dans l'Écriture et dans les monuments les plus respectés de la primitive Église [2]. Aussi, quelque avantage que les Ariens, les Anoméens et les Sociniens aient prétendu en tirer en faveur de leurs erreurs, il n'est aucun catholique qui ne l'ait respectée. Elle est d'ailleurs encore en usage dans l'Église; et il est facile de prouver qu'elle se concilie très-bien avec notre doctrine sur la Trinité.

Nous l'avons déjà dit, et nous nous étendrons plus tard sur cet important sujet : comme il est de la foi catholique qu'il y a en Dieu trois Personnes égales et distinctes dans une nature unique, il l'est aussi qu'il y a un ordre entre les trois Personnes, et que cet ordre est fondé sur leurs relations nécessaires et immanentes. C'est conformément à cet ordre essentiel et inviolable que le Fils de Dieu s'étant fait homme pour nous racheter, et le Saint-Esprit ayant été envoyé pour

1. Δόξα Πατρὶ δι' Υἱοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι.—Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι, ou, μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι. — S. Basil., *de Spir. S.*, c. I, n. 3, c. XXIX; Philostorg., *Hist.*, l. IV, c 3.

2. S. Clem., *Ep.* I, n. LVIII, LIX. — S. Just., *Apol.* I, 65, 67.—*Const. Apost.*, l. IV, c. V, l. VII, c. XLVIII, l. VIII, c. XXXVII, XL, etc.... Cnfr. cum *Rom.* XVI, 27; *Jud.* 25.

nous appliquer les mérites de la rédemption, nous adorons Dieu le Père *par* Jésus-Christ son Fils, qui est notre médiateur et la parfaite louange de son Père, et *dans* le Saint-Esprit, qui unit tous les fidèles et produit en eux les sentiments et les actes de l'adoration véritable. C'est donc l'ordre des Personnes divines entre elles, et l'ordre de leur action personnelle dans la rédemption du genre humain, qu'exprime directement la formule, *Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit*. Mais elle n'implique nullement, en Elles, ni la diversité de nature, ni l'inégalité. Car, sans doute, Dieu peut être glorifié selon tout ce qu'il est en lui-même, et selon ce qu'il est par rapport à nous. Il peut donc être glorifié dans l'unité de sa nature et dans la Trinité de ses Personnes; et, sous ce dernier rapport, ou en tant qu'elles sont égales et coéternelles, ou en tant qu'elles sont subordonnées personnellement l'une à l'autre et qu'elles interviennent dans l'œuvre de notre salut. Les observations que les Eunomiens faisaient sur les particules *par* et *dans*, pour établir par la première formule de doxologie l'infériorité naturelle du Fils et du Saint-Esprit, sont donc sans valeur. Elles prouvent qu'il y a distinction, qu'il y a un ordre réel dans les Personnes divines, qu'il y a en elles rapports divers d'action avec le salut de l'humanité; mais elles n'expriment pas naturellement la diversité ou l'infériorité de nature. Il nous serait même facile, si, au lieu d'une histoire du dogme, nous faisions un traité de théologie, de prouver que ces particules conviennent toutes également au Dieu suprême, et qu'elles lui sont indifféremment appliquées dans les saintes Écritures [1], comme dans ce passage de saint Paul : « *Tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui; à lui soit la gloire dans tous les siècles. Amen.* » (*Rom.* XI, 36.)

III. Mais, si la première formule se concilie aisément avec la foi catholique sur l'unité de la nature divine dans les trois Personnes, on ne peut nier que la seconde ne soit inconci-

1. V. S. Basil., *de Spir. S.*, c. II, III, IV, V.

liable avec le système des Ariens anciens et modernes. En effet, dire, d'une manière absolue, *Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit*, ou *avec le Fils*, *avec le Saint-Esprit*, c'est glorifier les trois Personnes directement et de la même manière; c'est les mettre sur la même ligne dans nos adorations; et, en les unissant ainsi dans notre culte, c'est déclarer clairement que nous les croyons en possession de la même gloire et également dignes d'être adorées.

Les Ariens déclarés et les Eunomiens le savaient très-bien. Aussi n'admirent-ils jamais cette forme de doxologie. Partout où ils la trouvèrent établie, ils la supprimèrent; et, loin d'essayer de l'interpréter dans un sens favorable à leurs opinions, pour se défendre contre les conséquences que les catholiques en tiraient, ils se bornèrent à soutenir, d'une part, qu'elle était nouvelle, inconnue à l'antiquité; de l'autre, qu'elle était inconciliable avec la première formule, et inadmissible en ce qu'elle exprimait l'égalité des trois Personnes, tandis que l'autre indiquait leur subordination naturelle [1]. C'est ce qu'on voit dans l'historien Philostorge, qui, contre la foi des monuments les plus authentiques, en attribue l'introduction dans l'Église à Flavien d'Antioche [2]. C'est aussi le principal reproche que faisaient à saint Basile, qui en maintenait l'usage dans son Église, les ennemis de la divinité du Saint-Esprit [3]. Tant il est vrai que cette doxologie était un témoignage éclatant de la consubstantialité des Personnes divines et de l'unité naturelle de la Trinité!

IV. Il n'est certes pas difficile, surtout après ce que nous avons déjà dit, de montrer l'accord de ces deux formules dans la doctrine de la Trinité telle que nous la professons. Dignes de Dieu l'une et l'autre, la première exprime directement l'ordre de procession des Personnes divines, la seconde leur égalité. Celle-ci considère Dieu tel qu'il est dans

1. V. S. Basil., *ibid.*, c. I, n. 3. Τὸ μὲν γὰρ μετ' αὐτοῦ, τὴν ἰσοτιμίαν δηλοῖ· τὸ δὲ δι' οὗ, τὴν ὑπουργίαν παρίστησιν. *Ibid.*, c. VI, n. 13.
2. *Hist.*, l. IV, n. 13.
3. V. S. Basil. *ubi suprà*, c. I.

sa nature ; celle-là l'envisage principalement tel qu'il a voulu être par rapport à nous. L'une est plutôt une formule d'actions de grâces ; l'autre, une formule de glorification. L'Église catholique admet l'une et l'autre ; elle les a toujours admises, parce qu'elle a toujours uni dans sa croyance, toujours professé ensemble l'ordre éternel des Personnes divines avec l'unité de leur nature, et l'économie de la rédemption par le Fils dans le Saint-Esprit, avec la gloire égale et éternelle des trois hypostases [1].

CHAPITRE XVI.

Formules de doxologie. Suite. Antiquité de la seconde formule. Témoignages du premier, du second et du troisième siècle.

I. Reste à établir le fait contesté par les Eunomiens, et à prouver que la seconde forme de doxologie était non-seulement connue avant le concile de Nicée, mais qu'elle était en usage dès le premier, le second et le troisième siècle de l'Église chrétienne.

Commençons par les Pères apostoliques. Saint Clément de Rome, qui glorifie ordinairement le Père par Notre-Seigneur Jésus-Christ, applique quelquefois au Sauveur, dans son Épître aux Corinthiens, la formule de glorification qu'il emploie à l'égard du Père [2] ; et saint Basile nous a conservé un beau passage, où le disciple de saint Pierre et de saint Paul dit, d'une manière égale et absolue, et par une allusion manifeste au langage par lequel l'Écriture désigne le Dieu vivant : « Dieu vit, et le Seigneur Jésus-Christ vit, et le Saint-Esprit « aussi [3]. » Les témoins du martyre de saint Ignace d'Antioche

1. S. Basil., *de Spir. S.*, c. VII, 16 ; VIII, 17 ; XXV, 59.

2. Διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἡ δόξα καὶ μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. *Ep.* 1, n. XX-L.

3. Ζῇ ὁ Θεὸς, καὶ ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον. Ap. S. Basil., *de Spir. S.*, c. XXIX, 72.

terminent leurs actes de ce martyre par une doxologie où l'une et l'autre formules sont unies : « Glorifiant, disent-ils, « Notre-Seigneur Jésus-Christ, par lequel et avec lequel la « gloire et la puissance appartiennent au Père avec le Saint-« Esprit dans les siècles des siècles [1]. » Saint Polycarpe, dans l'admirable prière qu'il adressa à Dieu sur son bûcher, se sert de la seconde formule de la manière la plus expresse : « C'est pourquoi, dit-il à Dieu le Père, je vous loue de tout, « je vous bénis, je vous glorifie avec votre Fils bien-aimé, « éternel et céleste, Jésus-Christ, avec lequel est à vous et au « Saint-Esprit la gloire dès maintenant et dans les siècles à « venir [2]. »

Nous pourrions alléguer ici d'autres témoignages non moins décisifs, et empruntés aussi aux monuments du second siècle [3]. L'usage de cette formule était si commun à cette époque, que l'auteur des homélies attribuées à saint Clément s'en est servi, tout suspect qu'il soit d'ébionisme [4]. Mais nous ne pouvons nous dispenser de rapporter la belle prière par laquelle Clément d'Alexandrie termine son *Pédagogue*, prière où, sous la forme de l'invocation et de la doxologie, l'unité de nature et l'égalité du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont si clairement exprimées, qu'un commentaire ne pourrait qu'en affaiblir l'effet. La voici : « Soyez « propice à vos enfants, ô Pédagogue, Père, conducteur « d'Israël, Fils et Père, qui êtes une même chose, ô Sei-« gneur. Faites que, fidèles à vos préceptes, nous trouvions « en vous un Dieu bon et non un juge sévère; que, transfé-

1. Δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ Πατρὶ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι εἰς αἰῶνας. Ἀμήν. *Martyr. S. Ignat.*, n. VII.

2. Μεθ' οὗ σοὶ καὶ Πνεύματι Ἁγίῳ ἡ δόξα, καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας. *Martyr. S. Pol.*, n. XIV. Eusèbe dans son Histoire rapporte ce texte avec quelques différences. On y lit : Δι' οὗ σοὶ σὺν αὐτῷ ἐν Πνεύματι Ἁγίῳ δόξα. *Hist. Eccl.*, l. IV, c. XV.

3. L'Église de Smyrne dans le récit du martyre de son Pasteur, l'emploie expressément : Μεθ' οὗ δόξα τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι... *Martyr. S. Polyc.*, XXII.

4. Σοῦ γάρ ἐστιν δόξα αἰώνιος... Πατρί, καὶ Υἱῷ, καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι, εἰς τοὺς συμπάντας αἰῶνας. *Hom.* III, n. LXXII.

« rés tous dans votre cité, nous vous rendions grâce le jour « et la nuit, et qu'en rendant grâces nous donnions la « louange, et qu'en louant nous rendions grâces à celui qui « est unique, Père et Fils, Fils et Père, Fils qui est notre « pédagogue et notre maître, et en même temps au Saint- « Esprit. A lui qui étant un est toutes choses; en qui tout « est; par qui tout est un; par qui est l'éternité; qui est « tout bon, qui est tout beau, qui est tout sage, qui est tout « juste : à qui appartient la gloire maintenant et dans tous « les siècles [1]. »

II. Saint Hippolyte, évêque de Porto, que plusieurs critiques ont cru disciple de Clément d'Alexandrie, et qui l'est plus probablement de saint Irénée, conclut son traité par une formule plus courte, mais non moins précise : « Jésus- « Christ, dit-il, est Dieu; il s'est fait homme pour nous : à lui « la gloire et l'empire avec le Père et le Saint-Esprit, dans « la sainte Église, et maintenant et toujours. » Il termine aussi d'une manière analogue son homélie sur la Théophanie [2], ce qui nous est une preuve que, de son temps, l'usage était généralement introduit dans les églises catholiques de terminer les discours religieux par cette formule.

Origène, contemporain de ce saint évêque, est un nouveau témoin de ce fait. Et si les homélies qui nous restent de lui sont ordinairement terminées par la glorification de Jésus-Christ seul, saint Basile nous atteste que, dans ses homélies sur les Psaumes dont nous n'avons plus que des fragments, il glorifiait Dieu le Père avec le Saint-Esprit [3]. Le même saint

1. « Εὐχαριστοῦντας αἰνεῖν, αἰνοῦντας εὐχαριστεῖν, τῷ μόνῳ Πατρὶ καὶ Υἱῷ, Υἱῷ καὶ Πατρί, σὺν καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι· πάντα τῷ ἑνί· ἐν ᾧ τὰ πάντα· δι' ὃν τὰ πάντα ἕν· δι' ὃν τὸ ἀεί·... πάντα τῷ ἀγαθῷ, πάντα τῷ καλῷ, πάντα τῷ σόφῳ· τῷ δικαίῳ τὰ πάντα· ᾧ ἡ δόξα καὶ νῦν, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν. » *Pædag.*, l. III, c. XII (éd. Potter), p. 311.

2. Αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἅμα Πατρὶ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι... καὶ νῦν καὶ ἀεί, κ. τ. λ. *C. Noet.*, n. XVIII. Opp., t. II, p. 20. et. *Hom. in Theoph.*, n. X. t. I, p. 264.

3. Ἤδη καὶ Ὠριγένην ἐν πολλαῖς τῶν εἰς τοὺς Ψαλμοὺς διαλέξεων εὕρομεν, σὺν τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι τὴν δόξαν ἀποδίδοντα, κ. τ. λ. S. Bas., *de Spir. S.*, c. XXIX, n. 73. Nous trouvons cette forme de doxologie à la fin de la première homélie

Basile nous apprend que le célèbre ouvrage que saint Denis d'Alexandrie adressa à Denis de Rome pour se justifier, finissait par ces paroles remarquables : « Nous cessons maintenant de vous écrire ; et, conformément à la forme et à la « règle que nous ont laissée les prêtres qui ont vécu avant « nous, nous rendons grâces à Dieu avec eux d'une com« mune voix, en disant : A Dieu le Père et au Fils avec le « Saint-Esprit la gloire et la puissance dans les siècles des « siècles[1]. » Cette formule de doxologie était donc ancienne à Alexandrie dès le temps de saint Denis, c'est-à-dire vers le milieu du troisième siècle, et il en regardait l'usage, non comme indifférent, mais comme établi par une règle à laquelle il devait se conformer.

On peut lire, dans le même ouvrage de saint Basile, un fragment d'Africain l'historiographe, où se trouve la même formule[2]. On y verra encore que saint Grégoire le Thaumaturge en avait établi l'usage dans son église[3] ; que le martyr Athénogène s'exprimait d'une manière analogue dans l'hymne qu'il légua à ses disciples en allant au martyre[4] ; qu'Eusèbe de Césarée, le fauteur de l'arianisme, l'avait luimême employée dans un de ses ouvrages[5] ; et que c'était une ancienne coutume chez les fidèles, lorsqu'ils allumaient les lampes, de prier en ces termes : *Nous louons le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit de Dieu*[6]. Et, quelque prévenu que l'on soit contre la doctrine et contre les usages de l'É-

sur le Lévitique : « Per D. N. Jesum Christum, dit Origène, per quem Deo Patri omnipotenti cum Spiritu sancto est gloria et imperium in sæcula sæculorum. » Opp., t. II, p. 187.

1. Τούτοις, φησι, πᾶσιν ἀκολούθως καὶ ἡμεῖς, καὶ δὴ παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν πρεσβυτέρων τύπον καὶ κανόνα παρειληφότες, ὁμοφώνως αὐτοῖς προσευχαριστοῦντες· καὶ δὴ καὶ νῦν ὑμῖν ἐπιστέλλοντες καταπαύομεν. Τῷ δὲ Θεῷ Πατρὶ καὶ Υἱῷ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ σὺν τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι δόξα καὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Ap. S. Bas., *de Spir. S.*, c. XXIX, n. 72.

2. *Ibid.*, n. 73.

3. *Ibid.*, n. 74.

4. *Ibid.*, n. 73.

5. *Ibid.*, n. 72.

6. Αἰνοῦμεν Πατέρα καὶ Υἱόν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ. *Ib.*, n. 73.

glise catholique, on n'osera pas sans doute récuser le témoignage de cet illustre docteur.

Du reste, les autres monuments de l'histoire ecclésiastique qui nous ont été conservés viennent à l'appui de ces affirmations, et ne permettent pas de douter de leur vérité. Outre les témoignages que nous avons invoqués dans ce chapitre, nous avons rapporté, dans celui qui le précède, les louanges et les invocations que plusieurs martyrs du troisième et du quatrième siècle adressaient dans le même sens à l'auguste Trinité. Les Constitutions dites apostoliques, qui peut-être remontent à cette époque, sont le recueil où se rencontrent le plus souvent des formules générales de doxologie. Mais si, dans un grand nombre des prières qu'il renferme, on rend gloire à Dieu le Père par le Fils dans le Saint-Esprit, en beaucoup d'autres aussi on glorifie directement le Père, le Fils et le Saint-Esprit[1]. Enfin, un des hymnes du soir, dont se servaient les chrétiens du second et du troisième siècle, nous a été conservé, et il est parfaitement conforme à ce que rapporte saint Basile[2].

CHAPITRE XVII.

Culte de la Trinité. Suite. Conséquences dogmatiques de ce fait. — Il complète les preuves empruntées aux symboles et à l'ordre de l'administration du baptême. — Sagesse du concile de Constantinople dans son symbole. — Conclusion de ce livre.

I. C'est donc une vérité de fait incontestable que, dès l'origine de l'Église, les fidèles ont adoré la sainte Trinité tout entière, et qu'ils ont glorifié le Fils et le Saint-Esprit conjointement avec le Père, et d'une manière directe et absolue.

1. *Constit. Apost.*, l. VIII, c. XII, XIII, XV, XVI, XVIII, XX, XXI, XXII, XXIX, XXXVII, XXXVIII.

2. Ἐλθόντες ἐπὶ τοῦ ἡλίου δῦσιν, ἰδόντες φῶς ἑσπερινὸν ὑμνοῦμεν Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Θεοῦ... V. Bingham., *Orig. Eccl.*, l. XIII, c. XI, § V. Opp., t. V, p. 343.

Eh bien, ce fait tout seul suffirait à confondre les antitrinitaires de tous les siècles. Il prouve évidemment : d'abord, que, comme les premiers fidèles croyaient que le Père et le Fils étaient chacun une personne réelle, ils croyaient que le Saint-Esprit l'était aussi. On n'adore pas, on ne glorifie pas, on ne loue pas de la même manière deux personnes réelles, et une simple vertu, une opération de l'une ou de l'autre de ces personnes ; ou, si on le fait, on n'est pas raisonnable. Supposera-t-on que les premiers chrétiens confondaient le Père avec le Fils? Mais, outre qu'on n'expliquerait pas comment ils auraient pu dire, dans cette hypothèse, *Gloire au Père et au Fils*, en les unissant et les distinguant ainsi l'un de l'autre, il serait encore plus difficile peut-être d'expliquer raisonnablement la première formule plus usitée dans l'Église que la seconde, et dans laquelle Dieu le Père est loué et glorifié par son Fils. De plus, sans sortir de la seconde formule elle-même, n'avons-nous pas vu qu'on disait indifféremment : Gloire au Père *avec* le Fils, ou au Père et au Fils *avec* le Saint-Esprit. Or, la préposition *avec*, qu'on nous permette cette remarque subtile, semble plus propre encore que la conjonction *et* à exprimer la distinction des deux hypostases. Il faudrait donc en venir à l'hypothèse sabellienne, selon laquelle ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit ne sont des personnes simultanément subsistantes, mais où l'unité devient successivement Père, Fils, Saint-Esprit, pour redevenir finalement unité. Mais comment, dans cette hypothèse, glorifier le Père par le Fils dans le Saint-Esprit, conformément à la première formule? comment les glorifier simultanément tous les trois, conformément à la seconde? comment enfin leur donner gloire, non pour le temps, non temporairement, mais pour l'éternité, pour les *siècles des siècles?* Nous pourrions ajouter ici que quelques-unes des formes particulières sous lesquelles ont été exprimées l'adoration et la glorification de la Trinité sont absolument incompatibles avec toute espèce de système sabellien, et qu'on ne saurait comprendre par exemple que saint Justin eût pu

dire, dans ce système, que les chrétiens adoraient Dieu le Père, et en second lieu son Fils, et au troisième rang l'Esprit prophétique. Cet ordre ou cette subordination, de quelque manière qu'on l'entende, implique évidemment la distinction et l'existence réelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Ce fait de l'adoration et de la glorification égale et simultanée des trois Personnes prouve secondement, avec non moins d'évidence, qu'au sens de l'ancienne Église ces trois Personnes étaient consubstantielles et égales. Conçoit-on, en effet, que cette Église, que ces docteurs, que ces martyrs qui faisaient une profession si éclatante de n'adorer qu'un Dieu, le Dieu unique, et aucune créature avec lui, ainsi que nous l'avons prouvé par tant de témoignages à la fin du livre précédent, aient en même temps adoré Dieu et une ou deux de ses créatures ; qu'ils aient déclaré dans les mêmes circonstances, dans les mêmes ouvrages, qu'ils n'adoraient qu'un Dieu, et qu'ils adoraient trois êtres distincts, dont un seul était Dieu, les autres ne l'étant pas, ou qui formaient trois dieux ? Ce serait le comble de l'absurdité et de la folie. S'ils disent donc, s'ils affirment donc qu'ils n'adorent que Dieu et pas de créature, s'ils affirment en même temps qu'ils adorent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, à leurs yeux le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas plus une créature que le Père, ils sont Dieu comme lui. S'ils affirment encore qu'ils n'adorent qu'un Dieu unique, le Fils et le Saint-Esprit ne sont donc qu'un même Dieu avec le Père. S'ils adorent également, s'ils mettent sur la même ligne, s'ils unissent dans le même acte d'adoration ou de glorification le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ils regardaient donc ces trois Personnes comme égales entre elles, et comme également parfaites. De plus, ou c'est par nature, ou c'est parce qu'elles l'ont mérité, que la seconde et la troisième Personne sont adorées et glorifiées avec le Père. On sait que les Sociniens emploient cette seconde supposition pour expliquer et justifier l'adoration de Jésus-Christ : mais, sans autre considération, comment expliquer l'adoration du Saint-Esprit ? Est-il aussi un serviteur qui a

été élevé dans la gloire du Père, en vertu de ses mérites? Où, quand, comment l'a-t-il méritée? quelle doctrine de l'Écriture, quel mot justifie une pareille supposition? ou plutôt il n'est rien, soit dans l'Écriture, soit dans la tradition chrétienne, qui ne la repousse. Et si le Saint-Esprit, lui qui est le troisième dans la Trinité et dans le culte dont elle est l'objet, est naturellement dans la gloire du Père, comment le Fils y serait-il à un autre titre, et à un titre qui supposerait une infériorité de nature? L'adoration en commun de la Trinité, la glorification simultanée des trois Personnes prouve donc que la seconde personne est dans la gloire du Père, parce qu'elle est son Fils, comme la troisième y est, non parce qu'elle a mérité cet honneur, mais parce qu'elle est l'Esprit de Dieu.

II. Le même fait complète les preuves que nous avons empruntées, soit à l'ordre de l'administration du baptême, soit aux symboles des premiers siècles, pour établir l'antiquité de la croyance de l'Église en la Trinité une et parfaite. Il nous montre clairement en quel sens les fidèles entendaient et la forme du baptême, et les articles de la profession de foi. Car, et c'est ici un raisonnement de saint Basile, la forme du baptême, le symbole et la doxologie ont une liaison nécessaire et indissoluble. Nous avons dû unir dans la profession de la foi le Père, le Fils et le Saint-Esprit, que Jésus-Christ a unis et mis sur la même ligne dans le baptême; et cette profession de la foi est elle-même le commencement et le principe du culte et de la doxologie. « Maintenant, poursuit le saint docteur, que les ennemis du Saint-Esprit osent nous dire ou de ne pas baptiser selon que Jésus-Christ nous l'a ordonné, ou de ne pas croire selon que nous avons été baptisés, ou que nous ne devons pas glorifier Dieu selon que nous le croyons[1], » et qu'il est invoqué sur nous à notre baptême. Ainsi, la formule prescrite par Jésus-Christ pour

1. Νῦν γὰρ ἡμᾶς διδασκέτωσαν, μὴ βαπτίζειν ὡς παρελάβομεν· ἢ μὴ πιστεύειν, ὡς ἐβαπτίσθημεν· ἢ μὴ δοξάζειν, ὡς πεπιστεύκαμεν. S. Bas., *de Spir. S.*, c. XXVII, n. 68.

le baptême est le fondement de la formule de la profession de foi, qui est elle-même le fondement du culte et de la doxologie. Et, par une réciprocité manifeste, le culte et la doxologie expliquent en quel sens les fidèles comprenaient les articles de la profession de foi et la forme du baptême. Ou, pour mieux dire, ces trois choses se justifient, s'expliquent, se complètent l'une l'autre; et l'on doit voir maintenant pourquoi nous avons réduit tous les monuments publics qui attestent la foi de la Trinité dans les premiers siècles, à ces trois ordres de faits, triple forme de la même pensée, triple manifestation de la Trinité distincte et consubstantielle.

III. C'est donc avec raison que le premier concile général de Constantinople a ajouté au symbole de Nicée, en parlant du Saint-Esprit, « *qui est adoré en même temps et conglorifié avec le Père et le Fils* [1]; et, en s'exprimant ainsi, pour confondre les ennemis de la divinité du Saint-Esprit, il n'a pas formulé une foi nouvelle : il a constaté authentiquement et consacré par son autorité l'usage et le culte primitifs de l'Église, et proclamé son ancienne foi.

Cette conclusion paraîtra plus certaine encore lorsqu'on aura lu l'exposition que nous allons faire, en suivant l'ordre des temps, des enseignements et du langage des docteurs des trois premiers siècles sur la Trinité.

1. Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Conc. Const. I, *Exp. fid.*

LIVRE CINQUIÈME.

De la Trinité en général. — Doctrine et langage des Pères.

CHAPITRE I.

Doctrine des Pères apostoliques. — Nature de leurs ouvrages. Tous ne parlent pas d'une manière explicite sur la Trinité en général. — Témoignages précis de S. Clément de Rome, de S. Ignace, de S. Polycarpe. — Ce qui en résulte.

1. L'ordre des temps est celui qu'il nous paraît le plus convenable de suivre, dans l'exposition de la doctrine des anciens Pères sur la Trinité en général. Nous ne nous y astreindrons pas néanmoins d'une manière rigoureuse, alors que nous serons parvenus au troisième siècle, parce qu'à cette époque, les docteurs chrétiens, plus nombreux, peuvent être utilement rattachés à deux grandes écoles, dont chacune a son génie et ses tendances spéciales, l'une en Orient, l'autre en Occident : l'école d'Alexandrie et celle de Carthage. Jusque-là les Pères sont tout naturellement distingués en Pères apostoliques, en apologistes de la religion, en docteurs polémiques.

On compte généralement cinq auteurs au nombre des Pères apostoliques : saint Barnabé, ou l'écrivain auquel est attribuée l'Épître qui porte son nom; Hermas; saint Clément de Rome, disciple de saint Pierre et de saint Paul; saint Ignace, disciple aussi des apôtres et l'un des successeurs de saint Pierre sur le siége d'Antioche; et saint Polycarpe, évêque de Smyrne et disciple de saint Jean l'Évangéliste. Ces Pères nous ont laissé peu d'ouvrages, parce que, dans ces premiers temps, on se faisait une loi de n'écrire que par né-

cessité, et que la mémoire des apôtres étant encore toute vivante, les pasteurs n'avaient qu'à rappeler leurs paroles. Ces ouvrages, ainsi que cela devait être à cette époque de premier établissement du christianisme, ont moins pour but d'enseigner le dogme que de rappeler les fidèles à la pratique des vertus morales, et de les exhorter à conserver l'unité. Ils sont généralement courts et écrits, sauf celui d'Hermas, qui a le moins d'autorité, à la manière des épîtres apostoliques [1].

Malgré cela, dans tous ces livres, il est question du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais, comme ces écrivains apostoliques parlent le plus souvent de chacune des Personnes divines en particulier, ou seulement des deux premières ensemble, nous ne rapporterons pas ici tous les passages où ils nomment le Père, le Fils ou le Saint-Esprit; nous nous bornerons à ceux où il est question en même temps des trois Personnes divines; et ces passages sont d'autant plus remarquables, que ces Pères y parlent de la Trinité naturellement, sans recherche, sans explication, et par conséquent comme d'un dogme connu.

II. Ainsi saint Clément de Rome, exhortant les Corinthiens à l'unité, leur met devant les yeux l'unité des Personnes divines, en disant : « N'avons-nous pas un seul Dieu, « et un seul Christ, et un seul Esprit de grâce qui a été ré- « pandu en nous [2]? » Et nous avons déjà cité un autre passage de ce saint pape, qui exprime de la manière la plus claire, par sa simplicité même, la distinction, la subsistance réelle des trois Personnes divines et leur égalité : « Dieu vit, « et le Seigneur Jésus Christ vit, et le Saint-Esprit aussi [3]. »

Saint Ignace s'explique avec plus d'étendue, et avec non

1. Quoique nous rangions Hermas au nombre des Pères apostoliques, nous ne pensons pas cependant que cet auteur soit l'Hermas, disciple de S. Paul. Nous regardons comme plus probable l'opinion d'Hefele, qui croit qu'il était l'Hermas frère de S. Pie Ier, dont parlent d'anciens auteurs. V. *Patrum apostolicorum opera*, edit. *Alt. Prolegom.* VIII.

2. Ἢ οὐχὶ ἕνα Θεὸν ἔχομεν, καὶ ἕνα Χριστόν, καὶ ἓν Πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς; κ. τ. λ. *Ad Cor. Ep.* I, n. XLVI.

3. V. l. IV, c. XVI, n. II.

moins de clarté : « Appliquez-vous, disait-il aux Magnésiens, « à vous fortifier dans les enseignements dogmatiques du « Seigneur et des apôtres, afin que tout ce que vous faites « vous réussisse dans la chair et dans l'esprit, par la foi et « la charité dans le Fils et dans le Père et dans l'Esprit. « Soyez soumis à l'évêque, comme Jésus-Christ l'est selon la « chair au Père, et comme les apôtres l'étaient au Christ et « au Père et à l'Esprit [1]. » Il écrivait aux Éphésiens, en les louant de leur attachement à la vraie doctrine, qu'ils étaient « les pierres du temple du Père, préparées pour l'édifice de « Dieu le Père, soulevées par la machine de Jésus-Christ, « qui est sa croix, et soutenues comme par une corde, par le « Saint-Esprit [2]. » — « Aussi » poursuivait-il, en faisant une allusion manifeste à chacune des Personnes divines, « vous « êtes des *porte-Dieu*, des *porte-Christ*, des *porte-saint* [3] ; » c'est-à-dire évidemment que les chrétiens portent en eux-mêmes le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qu'ils en sont les temples. Telle est donc la doctrine de saint Ignace : le Fils et l'Esprit saint sont bien distingués du Père; le Fils est soumis au Père, *quant à la chair*, en tant qu'homme; mais non sans doute quant à son autre nature; et l'on ne voit nulle part que l'Esprit soit soumis au Père ou au Fils. Ce sont donc trois Personnes égales ; et cela est si vrai que, quoique chacune exerce une opération distincte à l'égard des fidèles, tous les chrétiens sont dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit; ils sont leurs sujets; ils sont leur temple et leur demeure. La Trinité est donc notre Dieu. Car, quel est celui qui habite en nous et qui y habite, selon le

1. Κατευοδωθῆτε σαρκὶ καὶ Πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἐν Υἱῷ καὶ Πατρὶ καὶ ἐν Πνεύματι... — ὑποτάγητε... ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ Πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι. S. Ign., *ad Magnes.*, n. XIII.

2. Ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ Πατρός, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν Θεοῦ Πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅ ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ. *Ad Ephes.*, n. IX.

3. Ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι κ. τ. λ. *Ibid.*

même saint Ignace, dans son interrogatoire devant Trajan, si ce n'est Dieu lui-même, qui a dit : « *J'habiterai en eux et j'y marcherai* [1]. »

Saint Polycarpe, l'ami de saint Ignace et l'approbateur de la doctrine contenue dans ses Lettres, ne nous a rien laissé, dans l'Épître qu'il a écrite aux Philippiens, d'où l'on puisse inférer ses sentiments sur la Trinité en général; mais, en revanche, rien n'est plus significatif et plus précieux que le témoignage qu'il lui rendit sur son bûcher. Il y bénit « le Dieu tout-puissant, le Père de son Fils bien-aimé et béni Jésus-Christ, le Dieu des anges et des puissances; » il y souhaite « la vie éternelle et l'incorruptibilité que donne le Saint-Esprit; » il glorifie Dieu « par le pontife éternel et céleste Jésus-Christ son Fils; » et enfin il lui rend gloire avec son Fils et avec le Saint-Esprit [2]. » Son Église, qu'il avait gouvernée pendant tant d'années, et qui, dans une lettre admirable, a raconté l'histoire de son martyre, formée par ses enseignements et par ses exemples, loue aussi et bénit, dans cette lettre même, « le Dieu tout-puissant, et Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Sauveur de nos âmes, et le Saint-Esprit, par lequel nous connaissons toutes choses [3]. » Peut-on désirer rien de plus clair et de plus formel? N'est-il pas évident que le Dieu tout-puissant, le Père, n'est pas la même Personne dans ces témoignages, que celui qui est appelé son Fils bien-aimé et béni, son Fils éternel, et que le Saint-Esprit ne se

1. *Martyr. S. Ign.*, n. II.

2. Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστοῦ Πατήρ,... ὁ Θεὸς ἀγγέλων καὶ δυναμέων καὶ πάσης τῆς κτίσεως... εὐλογῶ σὲ ὅτι ἠξίωσάς με... τοῦ λαβεῖν με μέρος... εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου, ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐν ἀφθαρσίᾳ Πνεύματος Ἁγίου... διὰ τοῦτο καὶ περὶ πάντων αἰνῶ σέ, εὐλογῶ σε, δοξάζω σε, σὺν τῷ αἰωνίῳ καὶ ἐπουρανίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ..., μεθ' οὗ σοι, κ. τ. λ. *Ep. Eccl. Smyr. de Mart.* S. Polyc., n. XIV. V. ci-dessus, l. IV, c. XVI.

3. V. n. XV. D'après l'ancienne version latine: Benedicamus Deum et Patrem omnipotentem, et Dominum nostrum Jesum Christum Salvatorem animæ nostræ, gubernatorem corporum et pastorem catholicæ totius Ecclesiæ, et Spiritum sanctum, per quem omnia cognoscimus. V. et. n. XIX, *ubi sup.* — V. et. n. XXII.

confond pas non plus avec celui qui est le Pontife de son Père et le Sauveur de nos âmes? Peut-on séparer plus clairement que le fait saint Polycarpe, le Fils de Dieu et le Saint-Esprit de tous les anges, de toutes les puissances et de toute la création, dont le Tout-Puissant est le Dieu? La moindre différence entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit est-elle indiquée? ou plutôt leur égalité parfaite n'est-elle pas proclamée par ces formules de louange et de bénédiction empruntées à l'Écriture, et qui leur sont également appliquées?

III. Il est donc vrai que les Pères apostoliques les plus célèbres ont, chacun à leur manière, reconnu et professé l'existence personnelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et leur égalité naturelle; et nous devons remercier la Providence divine, au milieu de tant de pertes qui ont été faites des monuments primitifs de notre foi, de nous avoir conservé ces précieux fragments, où nous voyons quels étaient, dès le premier ou au commencement du second siècle, la croyance et l'enseignement des disciples immédiats de saint Pierre, de saint Paul et de saint Jean sur l'article de la Trinité.

—

CHAPITRE II.

Pères apologistes du second siècle. — S. Justin. — Athénagore. — Théophile d'Antioche. — Profession claire de la Trinité distincte, inséparable et consubstantielle.

I. Après les témoignages empruntés aux Pères apostoliques, il n'en est pas de plus importants que ceux qu'on trouve dans les Apologies écrites vers le milieu du second siècle : c'étaient comme des professions de foi publiques adressées aux empereurs ou à des païens instruits, qu'on voulait amener au christianisme; et, si les docteurs qui les écrivirent n'étaient pas obligés d'expliquer ses doctrines les plus hautes dans leur dernière précision, ils se devaient à eux-mêmes, ils devaient à la société religieuse dont ils faisaient

partie, ils devaient à l'autorité publique de parler de manière à ne pas induire en erreur ceux auxquels ils s'adressaient; et, à cause de cela, de prendre dans leur sens naturel les expressions dont ils se servaient. Ils y étaient plus spécialement obligés en ce qui regarde la Trinité : car, en une matière où il s'agit de la nature de Dieu, si quelques réticences sont permises, l'équivoque ne l'est jamais. Jugeons par ces principes du vrai sens de saint Justin, d'Athénagore et de Théophile d'Antioche, dans ce qu'ils disent sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

II. Nous avons dit ailleurs que saint Justin le martyr, pour réfuter l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens parce qu'ils n'adoraient pas les dieux de l'empire, déclarait que les chrétiens étaient « réellement athées à l'égard de ces dieux, mais qu'ils adoraient le vrai Dieu le Père, et son Fils et l'Esprit prophétique, » et encore qu'ils « adoraient Dieu le créateur de toutes choses et au second rang son Fils et l'Esprit prophétique au troisième[1]. » Personne ne doute que le saint docteur n'ait exprimé par ces paroles et l'existence réelle et la distinction des trois Personnes. On peut seulement se demander s'il ne les a pas distinguées jusqu'à les séparer, et à en faire trois natures subordonnées l'une à l'autre. Mais, sans entrer encore dans une discussion qui serait trop longue, et à ne juger du sens de l'apologiste que par des considérations générales ou par des faits incontestés, il est certain, d'un côté, que ces termes de *second*, de *troisième rang*, qui font la difficulté, n'expriment pas nécessairement une subordination de natures séparées entre elles, et qu'elles peuvent tout aussi proprement signifier la subordination personnelle du Fils par rapport au Père, du saint Esprit par rapport au Fils, ou l'ordre essentiel de ces Personnes entre elles. Il est certain, d'un autre côté, que saint Justin a déclaré à plusieurs reprises et dans la même Apologie que Dieu seul était adorable et que seul il était adoré par les

1. *Apol.* I, n. 6, 13. — V. ci-dessus, l. IV, c. XIV.

chrétiens. Il est certain encore que saint Justin a établi dans cette Apologie, et partout ailleurs, que la seconde Personne, ou le Fils, est adorable, et qu'il l'est parce qu'étant Fils de Dieu, il est Dieu. Ces faits étant constants, comme on l'a déjà vu, ou comme on le verra dans le cours de cette histoire, il s'ensuit que l'on doit interpréter les mots qui font la difficulté dans le sens d'une subordination personnelle. Car, sans cela, il ne serait pas vrai que les chrétiens n'adorent que Dieu, qu'un seul Dieu, ni qu'ils adorent Jésus-Christ, parce qu'il est Dieu et Fils de Dieu ; ou saint Justin, dans le même ouvrage et à quelques pages de distance, se serait misérablement contredit.

III. Athénagore, voulant détruire la même calomnie que saint Justin, s'exprime d'une manière plus précise et avec plus d'étendue. Après avoir établi qu'il n'y a qu'un Dieu, le Dieu unique, et appuyé cette foi des chrétiens sur le témoignage des poëtes et des philosophes[1], « Platon, dit-il, n'est « pas athée, lui qui ne reconnait pour Dieu que le Dieu non « engendré, l'ouvrier de l'univers; nous ne sommes pas « athées non plus, et moins encore, nous qui connaissons et « tenons le Dieu qui a fait toutes choses par le Verbe qui est « en lui et qui les conserve par l'Esprit qui est auprès de « lui[2]. » A n'en juger que par ces paroles, on serait tenté de croire qu'Athénagore unissait si étroitement les trois Personnes divines qu'il les confondait. Mais qu'on poursuive : on le verra d'abord déclarer que nous concevons que Dieu a un fils, non de la manière dont l'entendent les poëtes, qui introduisent des dieux qui ne sont pas meilleurs que les hommes ; « mais le Fils de Dieu, dit-il, est le Verbe du « Père par l'idée et par la vertu. Car tout a été fait *selon* « lui, » et c'est en cela qu'il est son idée; « tout a été fait *par* « *lui*, » et c'est en cela qu'il est sa vertu, « et le Père et le « Fils sont un[3]. Le Fils étant donc dans le Père et le Père

1. *Leg. p. Christ.*, n. 4, 5.

2. Οὐδὲ ἡμεῖς ἄθεοι ὑφ' οὗ λόγῳ δεδημιούργηται καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ Πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα, τοῦτον εἰδότες καὶ κρατοῦντες Θεόν. *Ib.*, n. 6.

3. Νοοῦμεν γὰρ καὶ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ... ἀλλ' ἔστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, λόγος τοῦ

« dans le Fils par l'unité et la vertu de l'esprit, le Fils de « Dieu est l'intelligence et le Verbe du Père[1]. » Puisque le Père existe dans le Fils et le Fils dans le Père, le Père et le Fils sont donc des Personnes distinctes; mais parce que le Fils est l'intelligence du Père, il ne peut en être séparé ni avoir une autre nature; et, existant l'un dans l'autre, ils sont évidemment consubstantiels et inséparables. Cela est d'autant plus certain, qu'Athénagore dit « qu'ils sont un, et qu'ils « existent l'un dans l'autre, par l'unité et la vertu de l'es- « prit, » quelque sens qu'on veuille d'ailleurs attacher à ce dernier mot. Puis, après avoir donné une idée plus complète du Verbe, il en vient à parler du Saint-Esprit : « Nous disons « aussi, ajoute-t-il, que l'Esprit saint, qui opère dans les « prophètes, est un écoulement de Dieu qui en émane et qui « y revient[2]. » Et afin qu'on ne pût penser qu'il ne regardait le Saint-Esprit que comme une émanation fugitive et passagère de Dieu, ou comme étant moins véritablement Dieu que le Père et le Fils, il conclut ainsi : « Qui donc ne s'étonnera pas d'entendre appeler athées ceux qui disent qu'il y « a un Dieu Père, et un Fils Dieu et un Saint-Esprit, et qui « font voir comment ils sont unis par la *force* et distingués « par l'ordre[3]? » Cette force n'est autre que la substance divine[4] qui leur est commune. C'est en ce sens qu'il dit plus loin : « Nous reconnaissons Dieu et le Fils qui est son Verbe

Πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ. *Ibid.*, n. 10.

1. Ὄντος δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐν Πατρί, καὶ Πατρὸς ἐν Υἱῷ, ἑνότητι καὶ δυνάμει Πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ Πατρὸς, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. *Ibid.*

2. Καίτοι καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς Ἅγιον Πνεῦμα, ἀπόῤῥοιαν εἶναι φαμὲν τοῦ Θεοῦ, ἀποῤῥέον καὶ ἐπαναφερόμενον, ὡς ἀκτῖνα ἡλίου. *Ibid.*

3. Τίς οὖν οὐκ ἂν ἀπορήσαι, λέγοντας Θεὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν Θεὸν καὶ Πνεῦμα Ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους. *Ibid.*

4. C'est en ce sens qu'il dit dans le même paragraphe que Dieu est comme environné par une vertu et par un esprit inénarrable, Πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενος, et un peu plus bas, n. 16, que Dieu est à lui-même toutes choses, lumière inaccessible, monde parfait, esprit, force, raison, Πνεῦμα, δύναμις, λόγος.

« et le Saint-Esprit. Nous disons qu'ils sont unis selon la « puissance ou la force, » quoique distingués, « le Père, le Fils, « le Saint-Esprit, parce que le Fils est l'intelligence, le Verbe « et la sagesse du Père, et que le Saint-Esprit en est une éma- « nation, comme la lumière l'est du feu[1]. » S'il pouvait y avoir encore quelque difficulté sur le sens du mot δύναμις, elle n'existe plus. Car évidemment l'intelligence, la raison, la sagesse du Père est de même nature que lui, et l'Esprit qui émane, qui efflue de lui, n'est certainement pas une substance étrangère. Ici encore on n'a pas à redouter qu'Athénagore sépare les trois Personnes ; on craint plutôt qu'il ne les confonde ; mais puisqu'il dit que les chrétiens reconnaissent Dieu et le Fils qui est son Verbe et le Saint-Esprit ; puisqu'il ajoute qu'ils sont unis selon la substance, il reconnaît donc que ce sont trois Personnes réellement distinctes. Du reste, nous avons rapporté ailleurs le beau passage où il enseigne que la vie éternelle consiste à « connaître Dieu et le Verbe qui est de lui, quelle est l'unité du Fils avec le Père, quelle est la communication du Père à l'égard du Fils, ce que c'est que l'Esprit, quelle est l'union des trois, ou leur réduction à l'unité, et quelle est dans cette union la distinction ou la différence de l'Esprit, du Fils et du Père[2]. » Devant de semblables paroles, tous les doutes s'évanouissent. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont distingués, ils sont trois, et dans leur unité et leur union il y a entre eux un ordre et des différences qui sont l'objet de la foi et des méditations des fidèles.

IV. Quoique l'ouvrage de Théophile d'Antioche à Autolyque ne soit pas une apologie du christianisme dans le même sens que ceux de saint Justin et d'Athénagore que nous venons de citer, nous le mettons à leur suite et nous le rangeons dans la même catégorie, parce qu'il est écrit peu

1. Ὡς γὰρ Θεὸν φαμὲν, καὶ Υἱὸν τὸν λόγον αὐτοῦ, καὶ Πνεῦμα Ἅγιον, ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν, τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸν, τὸ Πνεῦμα, ὅτι νοῦς, λόγος, σοφία, Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, καὶ ἀπόῤῥοια, ὡς φῶς ἀπὸ πυρός, τὸ Πνεῦμα, κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 24.

2. *Leg.*, n. 12. — V. ci-dessus, l. IV, c. IV, p. 283.

de temps après et qu'il est adressé à un païen dans le but de l'amener à embrasser la foi chrétienne.

Nous avons vu ailleurs que Théophile est le premier qui ait employé le mot de *Trias*, Triade, pour désigner les trois Personnes divines, et ce mot seul suffirait pour réfuter ceux qui seraient tentés de penser que Théophile a confondu la personne du Fils avec celle du Saint-Esprit, parce qu'il donne au Saint-Esprit le nom de Sagesse ; mais cette application du nom de Sagesse au Saint-Esprit n'est nullement particulière à Théophile. On la trouve dans saint Irénée et dans d'autres auteurs[1]. De plus, la proposition de Théophile, prise dans toute son étendue, ne laisse plus subsister de difficulté : car, en disant que « les trois jours qui ont précédé la création de la lumière sont l'image de la Trinité de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse,[2] » il fait entendre bien clairement que Dieu, le Verbe et sa Sagesse n'étaient pas moins distincts à ses yeux que ces trois jours. D'ailleurs, il n'applique pas tellement le nom de *Sagesse* à la troisième personne, qu'il ne lui donne aussi celui d'*Esprit*, comme on le verra dans un des passages que nous allons rapporter.

Cette observation faite, et la distinction des Personnes divines étant assurée, il nous sera aisé de pénétrer toute la pensée de Théophile sur la Trinité. Il dit, dans son premier livre, « que le médecin des âmes, c'est Dieu qui guérit et qui vivifie « par le Verbe et par la Sagesse[3]. » Et comme si ce n'était pas assez d'attribuer au Verbe et à la Sagesse cette opération vivifiante, il leur attribue aussi la vertu et l'opération créatrice, en leur appliquant un passage de l'Écriture, où il serait bien difficile d'apercevoir la moindre trace d'inégalité. « Dieu, poursuit-il, a fait toutes choses par son Verbe « et par sa Sagesse. Car par le Verbe les cieux ont été af-

1. V. ci-dessous le livre XI[e] de cette Histoire, c. III.

2. Ὡσαύτως καὶ αἱ τρεῖς ἡμέραι (πρὸ) τῶν φωστερῶν γεγονυῖαι, τύποι εἰσὶν τῆς Τριάδος, τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. Theoph., *ad Aut.*, l. II, n. 15.

3. Τίς ἐστιν ὁ ἰατρός ; ὁ Θεός, ὁ θεραπεύων καὶ ζωοποιῶν διὰ τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. *Ibid.*, l. I, n. 7.

« fermis, et toute leur vertu vient de son Esprit [1]. » (Ps. XXXII).

Ce que Théophile dit sur la Trinité dans le livre suivant n'est que l'éclaircissement ou le développement de ces paroles. Il aime à voir Dieu, son Verbe et sa Sagesse, dans le premier chapitre de la *Genèse*. Il dit, en expliquant ce chapitre, que « rien n'est contemporain à Dieu, mais qu'ayant en « lui-même son Verbe caché dans ses entrailles, il l'engendra « avec sa Sagesse en le proférant avant toutes choses [2]. » Pour qu'on ne croie pas cependant que cette Sagesse et ce Verbe lui étaient étrangers ou n'existaient pas avant la création, ou qu'en les proférant il s'en était séparé, il ajoute « qu'avant « la création les prophètes n'existaient pas encore, mais seu- « lement la Sagesse de Dieu qui est en lui et son Verbe saint « qui lui est toujours présent [3]. » Comme il attribue à la divinité la création en général, il lui attribue en particulier la création de l'homme. « Dieu dit, comme s'il avait besoin de « secours : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressem- « blance;* mais il n'adresse ces paroles qu'à son Verbe et à « sa Sagesse [4]. » Le Verbe et la Sagesse sont donc, avec Dieu, le créateur de l'homme : il est fait à leur image commune ; et ce Verbe et cette Sagesse ne sont pas un secours étranger qui ferait douter de la toute-puissance du Père, mais un secours qu'il trouve en lui-même et qui n'en est pas séparé. Nous allons voir la même pensée exprimée, dans saint Irénée, d'une manière plus explicite ; mais nous n'avons pas besoin d'autre chose que de ce que nous venons de rapporter, pour être convaincus que Théophile admettait et l'existence person-

1. Ὁ Θεὸς, διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας, ἐποίησε τὰ πάντα· τῷ γὰρ λόγῳ αὐτοῦ ἐστερεώθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ τῷ Πνεύματι αὐτοῦ, πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν. — *Ibid.*

2. Ἔχων οὖν ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. *Ibid.*, l. II, n. 10.

3. Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ προφῆται ὅτε ὁ κόσμος ἐγίνετο· ἀλλὰ ἡ σοφία ἡ ἐν αὐτῷ οὖσα ἡ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ λόγος ὁ Ἅγιος αὐτοῦ ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ. *Ibid.*

4. Οὐκ ἄλλῳ δέ τινι εἴρηκε, Ποιήσωμεν, ἀλλ' ἢ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ καὶ τῇ ἑαυτοῦ σοφίᾳ. *Ibid.*, n. 18.

nelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et l'inséparabilité de leur opération dans la sanctification des âmes, ainsi que dans la création du monde et de l'homme, et leur coexistence avant la création, et enfin leur consubstantialité.

CHAPITRE III.

Écrivains polémiques du second siècle. Saint Irénée. Ce qu'il avait à faire dans sa réfutation du gnosticisme relativement au mystère de la Trinité, supposé que sa doctrine fût à cet égard conforme à la nôtre. — Il l'a fait. — Existence personnelle du Fils et du Saint-Esprit, et spécialement du Saint-Esprit. — Inséparabilité d'action et de substance. Leur consubstantialité, et leur coéternité. Foi de l'Église. — Égalité naturelle des trois Personnes.

I. Si les écrits apologétiques des docteurs du second siècle sont des monuments précieux de la foi publique de l'Église sur la Trinité, les ouvrages composés vers le même temps, pour défendre l'enseignement catholique contre les erreurs du gnosticisme, ne sont pas moins utiles. On en jugera par l'exposition que nous allons faire de la doctrine de saint Irénée, qui, de tous les écrivains polémiques de cette époque, est incontestablement le plus autorisé.

Ou nous nous trompons bien, ou saint Irénée avait trois choses à faire, en faveur du mystère de la sainte Trinité, dans sa lutte contre les gnostiques, supposé toutefois que sa doctrine trinitaire fût la nôtre; et s'il les a faites, on ne saurait rien désirer de plus d'un ouvrage dirigé contre des systèmes où l'incohérence et les variations le disputent à l'arbitraire et à l'obscurité. Il devait premièrement exprimer, d'une manière formelle et sans équivoque, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois Personnes, trois êtres distincts, et non pas seulement trois formes, trois idées, trois faces de l'être divin, comme pouvaient bien l'être les éons du gnosticisme. Il devait, secondement, enseigner que le monde, ayant été directement produit par Dieu lui-même et non par des puissances séparées de lui, ne l'a pas été néan-

moins par le Père seul, mais par le Fils et le Saint-Esprit, qui, avec le Père, sont un même Dieu. Car par là tombaient les prétentions des gnostiques, qui attribuaient la création à d'autres dieux que le Père, ou qui, l'attribuant au *Verbe* ou à la *Sagesse*, les considéraient comme des êtres séparés de lui. Il avait enfin, en ce qui concerne les émanations des éons du sein de la Divinité, à établir, contre l'opinion des plus célèbres gnostiques, que chacune de ces émanations devait être inséparable de son auteur, que chacune devait participer à la connaissance qu'il avait de lui-même, et qu'aucune ne devait dégénérer de la nature et de la perfection de son principe, et en particulier, qu'il en était ainsi du Verbe et de la Sagesse. On va voir comment, sous ce triple rapport, saint Irénée a satisfait à la juste attente de l'Église.

II. Pour être convaincu que ce saint docteur a indiqué clairement que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes distinctes, il suffirait de se rappeler les interprétations qu'il a données du Symbole, et que nous avons rapportées ailleurs; mais nous ne devons pas nous borner à cela.

Les gnostiques ne niaient pas ordinairement que le Fils, le *Monogénès*, fût une personne distincte du Père : ils se jetaient dans l'excès opposé; et, de tous les noms donnés au Fils dans l'Écriture, ils semblaient faire tout autant d'êtres différents : mais ils s'expliquaient moins énergiquement sur la personnalité du Saint-Esprit. Plusieurs le confondaient avec le *Soter*, le *Sauveur*, ou le *Christos*, le *Christ*, et ils prétendaient que c'était ce *Christos*, ce *Soter*, qui était descendu sur Jésus à son baptême, et en avait fait Jésus-Christ. C'était, comme le dit saint Irénée, anéantir le Saint-Esprit [1]. Aussi, consacre-t-il un chapitre tout entier à prouver que celui qui était descendu sur Jésus à son baptême, sous la forme d'une colombe, était, d'après l'enseignement des apôtres, « l'*Esprit du Père*, cet Esprit dont parle Isaïe (XI, 2; LXI, 1), cet

1. Qui Spiritum quidem interimunt, alium autem Christum, et alium Jesum intelligunt... S. Iren., *Adv. Hær.*, l. III, c. XVII, n. 4.

Esprit que demandait David (Ps. L, 14), cet Esprit que le Sauveur promettait à ses apôtres comme leur consolateur, et au nom duquel il voulait que les nations fussent baptisées comme au nom du Père et du Fils; cet Esprit enfin qui est figuré par l'hôtelier auquel Jésus-Christ, le véritable Samaritain, a remis l'homme blessé et dépouillé par Satan [1]. » Le Saint-Esprit étant ainsi descendu sur le Sauveur, saint Irénée voit toute la Trinité comme renfermée dans le nom de Christ : « le Père qui oint, le Fils qui est oint, et le Saint-Esprit par lequel il est oint, et qui est l'onction même [2], » ou le principe essentiel de la sanctification.

Les gnostiques, dans leur haine pour l'Ancien Testament, établissaient une espèce d'antagonisme entre le Dieu de l'ancienne loi et le Dieu de la nouvelle, entre le Christ promis aux anciens et le Christ de l'Évangile, entre l'Esprit qui animait les prophètes et celui qui descendit sur les apôtres [3]. Saint Irénée soutient contre eux qu'il n'y a « qu'un seul Dieu le Père, qu'un seul Verbe le Fils, et qu'un seul Esprit [4]; » que la Trinité divine demeure ce qu'elle est au milieu de la diversité de ses opérations dans le temps, et que « l'homme « spirituel sait que Dieu est toujours le même. Il professe « aussi que le Verbe de Dieu est toujours le même, quoiqu'il « se soit manifesté récemment, et il connaît le Saint-Esprit « comme étant toujours le même, quoiqu'il se soit répandu « sur nous dans les derniers temps, ou plutôt quoiqu'il ne

1. Iste Spiritus de quo ait Dominus : *Non estis vos qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri*... et... potestatem regenerationis in Deum dans, dicebat... — Hunc promisit per prophetas... *Ibid.*, n. 1. — Quem et descendisse Lucas ait post ascensum Domini super discipulos in Pentecoste... n. 2. Quem ipsum iterum dedit Ecclesiæ, in omnem terram mittens de cœlis Paracletum. — Commendante Domino Spiritui sancto suum hominem qui inciderat in latrones..., etc., n. 3.

2. In Christi nomine subauditur qui unxit, et ipse qui unctus est et ipsa unctio in quâ unctus est... Et unxit quidem Pater, unctus est verò Filius, in Spiritu qui est unctio. Lib. III, c. XVIII, n. 3.

3. V. S. Iren. *passim*.

4. In omnibus et per omnia unus Deus Pater, et unum Verbum, Filius, et unus Spiritus..., etc. L. IV, c. VI, 7.

« cesse de se répandre sur le genre humain, depuis la création du monde jusqu'à la fin [1]. »

Ainsi, saint Irénée donne partout au Saint-Esprit, comme au Fils, et comme au Père, une subsistance réelle et toujours la même. Et, pour ne pas citer ici des passages qui n'auraient trait qu'à la troisième personne, et nous en tenir à ceux qui ont rapport à la Trinité tout entière, quoi de plus frappant que ce chapitre où ce saint évêque, voulant prouver que Dieu n'a pas créé le monde par des instruments étrangers à sa nature, dit en propres termes : « Dieu a toujours présents « et à sa portée le Verbe et la Sagesse, le Fils et le Saint-Esprit, « par lesquels et dans lesquels il a fait librement et volontai- « rement toutes choses. C'est à eux aussi qu'il parlait en di- « sant : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressem- « blance* [2]. » Ce langage est familier à saint Irénée, et s'il ne suffit pas pour indiquer que le saint docteur regardait le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois personnes réellement existantes et distinctes, nous ne savons comment il eût dû s'exprimer pour le faire entendre.

III. Notre seconde assertion n'est pas plus difficile à prouver que la précédente. Un des points auxquels saint Irénée s'est attaché le plus dans sa Polémique, ç'a été d'établir que Dieu seul est créateur de toutes choses, et qu'il les a créées par lui-même et sans aucun besoin, ou avec une liberté et une indépendance parfaites. Eh bien, soit pour sauvegarder ces dogmes importants contre les objections des gnostiques, soit pour manifester la vraie doctrine de l'Église sur la Trinité, voici ce qu'enseigne et ce qu'établit partout le saint docteur.

1. Semper eumdem Deum sciens, et semper eumdem Verbum Dei cognoscens, etiamsi nunc nobis manifestatus est ; et semper eumdem Spiritum Dei cognoscens, eliamsi in novissimis temporibus novè effusus est in nos, et à conditione mundi usquè ad finem in ipsum humanum genus. L. IV, c. XXXIII, n. 15.

2. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia liberè et sponte fecit, ad quos et loquitur dicens : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* L. IV, c. XX, n. 1.

Il enseigne constamment que le Fils et le Saint-Esprit ont créé le monde et l'homme avec le Père. Il soutient que c'est à eux et non pas aux anges que le Père a parlé, lorsqu'il a dit, *Faisons l'homme*[1], ce qui indique une action commune; *faisons-le à notre image et à notre ressemblance*, ce qui indique une même nature originale; car « ni les anges ni aucune « vertu céleste séparée du Père ne saurait faire une image de « Dieu[2]. » Unissant ailleurs la création de toutes choses et celle de l'homme, il enseigne encore, comme une vérité de foi, que « Dieu seul a fait toutes choses par son Verbe, qu'il « a disposé toutes choses par sa Sagesse[3]; » que son Verbe et sa Sagesse sont « ses mains par lesquelles il opère toutes choses[4], » et forment comme « un ministère abondant et ineffable, » dont il n'est jamais dépourvu[5].

Il était nécessaire, pour détruire les erreurs gnostiques, de déclarer clairement qu'il n'y avait qu'une puissance, qu'une volonté qui avait présidé à la création du monde, et c'est pour cela que saint Irénée dit si souvent que Dieu a tout fait par son Verbe et par sa Sagesse, et qu'ils sont ses ministres. Mais il ne néglige rien pour faire entendre que, s'il leur donne ce nom, ce n'est pas qu'il regarde le Fils et le Saint-Esprit comme étant inférieurs au Père, ou comme en étant séparés. S'il les appelle ses ministres, il les appelle un ministère abondant et ineffable qu'il a en lui-même; il dit

1. *Ibid.*

2. Nec angeli potuerunt imaginem facere Dei; nec alius quis præter Verbum Dei, nec virtus longè absistens a Patre universorum. *Ibid.*

3. Cùm teneamus nos regulam veritatis, id est quia sit unus Deus omnipotens, qui omnia condidit per Verbum suum, et aptavit et fecit ex eo quod non erat ad hoc ut sint omnia,... non per angelos, neque per virtutes alias abscissas ab ejus sententiâ, nihil enim indiget omnium Deus, sed et per Verbum et Spiritum suum omnia faciens et disponens. L. I, c. XXII, n. 1. Qui omnia Verbo fecit et Sapientiâ adornavit. L. IV, c. XX, 2.

4. V. l. IV. *Procem.*, n. IV. — L. IV, c. XX, n. 1. Quasi suas non haberet manus. — V. et. l. V, c. I, n. 3; c. VI, n. 1; c. XXVIII, 4.

5. Habente copiosum et inenarrabile ministerium. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua (l. ejus), id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia; quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli. L. IV, c. VII, n. 4.

que tous les anges leur sont soumis et sont leurs sujets [1]. Il répète partout qu'ils sont des mains, pour faire entendre qu'ils sont inséparables de lui [2]. Que dis-je? C'est en considérant le Fils et le Saint-Esprit sous ce rapport, qu'il veut prouver que Dieu n'a pas besoin d'aides étrangers, qu'il se suffit pleinement à lui-même pour produire toutes choses [3]. Et afin qu'on ne s'y méprenne pas, il dit expressément que Dieu a fait tout « *par lui-même*, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse [4]; » et comme si ce n'était pas assez, après avoir répété que c'est par eux et en eux qu'il agit, à eux qu'il parlait lors de la création, il ajoute qu'ainsi « il tient de lui-« même et la substance des créatures, et les types de ce qui « doit être fait, et la figure des ornements du monde [5]. » Dans le langage de saint Irénée, faire tout *par lui-même* ou par son Verbe et par sa Sagesse; produire et ordonner tout par son Verbe, orner tout par sa Sagesse, et tenir *de lui-même* la substance des créatures, l'exemplaire et les ornements du monde, sont donc des expressions synonymes, et qui impliquent manifestement que le Verbe et la Sagesse du Père sont *lui-même*, le même Créateur, le même Dieu que lui.

Comme il fait cet admirable usage de la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit, pour prouver que Dieu a créé toutes choses immédiatement par lui-même et non par des natures étrangères, il se sert aussi de leur coexistence avant la création du monde, pour montrer la parfaite indépendance de Dieu dans cette création même. Il rappelle la parole de Jésus-Christ, dans saint Jean : *Glorifiez-moi, ô Père! de la gloire dont je jouissais en vous avant que le monde fût fait;* et il en conclut, comme nous l'avons dit ailleurs, que Dieu n'a

1. *Ibid.*

2. V. sup. p. 370, n. 4.

3. Nec enim indigebat horum Deus, ad faciendum quæ ipse apud se prædefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. L. IV, c. XX, n. 1, etc.

4. Hic Pater, hic Deus qui fecit ea (omnia et visibilia et invisibilia) per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam. L. II, c. XXX, n. 9.

5. Ipse a semetipso substantiam creaturarum, et exemplum factorum, et figuram in mundo ornamentorum accipiens. L. IV, c. XX, n. 1.

pas créé le monde parce qu'il avait besoin des hommages de ses créatures : car, dit-il, « avant toute la création, le Verbe « demeurant dans le Père, le glorifiait, et il était lui-même « glorifié par son Père [1]. » Et si, dans cet endroit, il ne parle pas du Saint-Esprit, parce que le texte qu'il citait n'en parle pas non plus, il le comprenait certainement avec le Père et le Fils : car il dit partout ailleurs, du Saint-Esprit comme du Fils, qu'il est toujours avec le Père [2]; et, après avoir démontré, par beaucoup de témoignages, que le Verbe ou le Fils était toujours avec le Père, il s'attache à prouver que « la Sagesse, qui est le Saint-Esprit, était aussi chez le Père avant toute création [3], » et il le fait par le célèbre passage des Proverbes (III, 19, 20; VIII, 22) que l'on entend ordinairement du Fils de Dieu.

Ainsi, ce n'est pas assez pour saint Irénée d'avoir enseigné, de la manière la plus expresse, la consubstantialité et l'éternité des trois Personnes divines; il a aperçu et indiqué le point de vue philosophique le plus élevé sur la Trinité; et, dès l'origine du christianisme, il lui a été donné de reconnaître combien ce dogme auguste était propre à nous faire entendre, et que Dieu se suffisait à lui-même pour créer, pour disposer et pour orner toutes choses, et qu'il n'avait nul besoin de rien produire hors de lui, parce que, existant en trois Personnes, il trouve éternellement, dans cette société intérieure, la gloire et la félicité parfaites.

IV. Après cela, est-il bien nécessaire de prouver que saint Irénée n'a pas admis de dégénération dans les Per-

1. Igitur initio non quasi indigens Deus hominis, plasmavit Adam, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. Non enim solùm ante Adam, sed et antè omnem conditionem glorificabat Verbum Patrem suum, manens in eo; et ipse à Patre clarificabatur, quemadmodùm ipse ait : *Pater, clarifica me claritate quàm habui apud te, antequàm mundus fieret* (Joann. XVII, 5). S. Iren., l. IV, c. XIV, n. 1.

2 Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, etc. L. IV, c. XX, n. 1.

3. Et quoniam Verbum, id est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quæ est Spiritus, erat apud eum antè omnem constitutionem, per Salomonem ait..., etc. *Ibid.*, n. 3.

sonnes divines? non sans doute; mais les preuves directes de ce fait seront utiles, ne serait-ce que pour présenter une autre face de la doctrine de l'Église dans sa lutte contre le gnosticisme.

Quelque idée que l'on se forme des *éons* ou des émanations des gnostiques, qu'on les regarde comme de simples formes, ou qu'on leur donne une existence réelle, il est certain que ces hardis sectaires les représentaient, hors le premier et le second, comme susceptibles d'ignorance, et en général comme inférieurs les uns aux autres en perfection et en dignité. C'est par ces dégénérations successives qu'ils expliquaient l'introduction du mal dans le monde. Mais, sans rappeler ici ce que saint Irénée a établi si solidement, et que nous avons rapporté, alors que nous traitions de la simplicité divine [1], savoir, que ce n'est que par une grossière assimilation de Dieu à l'homme, qu'ils séparaient en lui l'intelligence, la raison et la volonté, dans un chapitre spécialement consacré à examiner les conceptions gnostiques sous leurs diverses formes, le saint docteur établit contre eux que, de quelque manière qu'aient lieu les émanations, les éons sont tous de la même substance, et que, s'ils sont tous de la même substance, et qu'ils émanent les uns des autres, il est impossible que, leur principe étant parfait et impassible, ils ne soient pas parfaits, impassibles et toujours semblables à eux-mêmes comme lui [2]. Puis, faisant l'application spéciale de ces raisonnements au *Verbe* et à la *Sagesse*, il établit que ni l'un ni l'autre n'ont pu ignorer Dieu, ni dégénérer de sa perfection [3]; qu'il est absurde de supposer qu'un Verbe imparfait procède d'une intelligence parfaite [4], et que la sa-

1. V. l. 1, c. XII de cette Histoire.

2. Necesse est itaque et eum qui est ex eo (monogene) *logos*, imò magis ipsum nûn, cùm sit *logos* perfectum et impassibilem esse, et eas quæ ex eo sunt emissiones, ejusdem substantiæ cùm sint, cujus et ipse, perfectas et impassibiles, et semper similes cum eo perseverare qui eas emisit. L. II, c. XVII, n. 2, 3... 7.

3. *Ibid.*, n. 8 et 9.

4. Quàcumque enim progressi fuerint, obligabuntur, et à rectà ratione cir-

gesse du Père soit dans un état de dégradation, de passion et d'ignorance [1].

Telle est la substance d'un des chapitres les plus obscurs mais les plus remarquables de l'ouvrage de saint Irénée, chapitre qu'il faut étudier avec soin si l'on veut se faire une idée exacte des diverses formes, et par là du vrai caractère du gnosticisme. Il en résulte, pour le sujet que nous traitons, que l'Église catholique, qui, incontestablement, admettait que le Verbe est engendré de Dieu, et que le Saint-Esprit en procède, croyait aussi que le Verbe et la Sagesse, ou le Saint-Esprit, connaissent parfaitement le Père, et qu'ils sont comme lui impassibles et incapables de toute espèce d'altération et d'imperfection [2].

CHAPITRE IV.

Écrivains ecclésiastiques depuis saint Irénée. Écoles d'Alexandrie et de Carthage. — Pères alexandrins. Doctrine de Clément d'Alexandrie sur la Trinité. Immensité et unité de la Trinité. — Origène. — Trois hypostases en Dieu. Caractères généraux de la Trinité selon Origène, spécialement dans ses homélies sur les Psaumes. Pas de divinité véritable en dehors de la Trinité.

I. Après saint Irénée, ou vers la fin du second siècle et dans la première moitié du troisième, les écrivains ecclésiastiques deviennent plus nombreux, les ouvrages qu'ils composent sont plus considérables, et les pertes que nous avons à regretter le sont moins. Dès lors aussi se déclarent dans l'Église deux tendances générales, qui se manifestent spécia-

enmenntes circà veritatem, in tantum uti eum, qui est à nò propatoris ipsorum emissus sermo, in deminorationem eum emissum dicant. Nun enim perfectum à perfecto Bytho progeneratum jàm non potuisse eam quæ ex eo est, emissionem facere perfectam..., etc. *Ibid.*, n 9.

1. Quomodò autem non vanum est, quod etiam sophiam ejus dicunt in ignorantiâ, et in deminoratione, et in passione fuisse? hæc enim aliena sunt à sophiâ. *Ibid.*, c. VIII, n. 1.

2. Et quemadmodùm, ô vanissimi sophistæ, nus Patris, immò etiam ipse Pater cùm sit nus et perfectus in omnibus, imperfectum et cæcum æonem emisit suum *logon*..., etc *Ib.* c. VII, n. 10.

lement en deux écoles, celle d'Alexandrie et celle de Carthage. L'école d'Alexandrie, d'abord plus célèbre, et qui de Clément et d'Origène arriva à sa plus grande hauteur dogmatique par saint Athanase; l'école de Carthage, qui eut pour chef Tertullien, qui se soutint sous saint Cyprien, et à laquelle saint Augustin, en modifiant ses tendances absolues, devait donner son plus grand éclat. Mais ce n'est pas de ce qu'elles devaient devenir, c'est de l'état de ces écoles à la fin du second et dans le cours du troisième siècle, que nous devons dire quelques mots. Et, à cet égard, on sait assez que leurs tendances philosophiques étaient tout opposées. Loin de s'appliquer à concilier Aristote avec Platon, et l'un et l'autre avec le christianisme, comme le faisait l'école d'Alexandrie, celle de Carthage méprisait également tous les systèmes philosophiques. Dans la première, c'est le génie mystique et spéculatif de la Grèce et de l'Orient qui domine, et qui se plie avec peine aux formules invariables du christianisme; dans la seconde, c'est la langue et le génie pratique et positif de Rome qui se fait principalement sentir. L'une se rattache de plus près à saint Justin et à Athénagore, l'autre à saint Irénée. L'une et l'autre, dans le cours du troisième siècle, eurent à combattre les diverses formes du modalisme, et à défendre le dogme de la Trinité. Elles le firent chacune selon son génie; et elles contribuent à nous fournir, en ce qu'elles ont conservé de commun sous des formes diverses, une preuve éclatante de la foi primitive de l'Église sur cet auguste mystère.

II. Parlons d'abord de l'école d'Alexandrie. Clément, son chef après saint Pantène, ayant reçu sa doctrine des disciples des apôtres [1], mérite d'être écouté le premier; et son témoignage, relativement à la foi de la Trinité, est de nature à faire d'autant plus d'impression, qu'il parle de ce mystère naturellement et à découvert dans son Pédagogue, quoiqu'il le voile dans son Exhortation aux Gentils et dans ses Stromates. On

1. *Strom.*, l. 1, n. 1, p. 322.

ne peut douter et l'on ne doute pas que ce docteur n'ait reconnu l'existence personnelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Après avoir rapporté, dans ses Stromates, le célèbre passage de Platon dans sa Lettre à Denis, il dit « qu'à son « sens, la sainte Trinité est désignée dans ce passage; » que « le troisième dont parle le philosophe, est le Saint-Esprit, « et que le second est le Fils par lequel toutes choses ont été « faites selon la volonté de son Père [1]. » Cette Trinité ainsi clairement distinguée, il l'appelle ailleurs « la bienheureuse « Trinité des saintes demeures [2]; » c'est-à-dire selon son langage, la Trinité qui règne dans le séjour des saints, et qui, bienheureuse en elle-même, les rend heureux par sa présence. Parlant plus clairement dans son Pédagogue, il y attribue également à chacune des personnes divines l'immensité et la puissance sur toutes choses, en disant : « O miracle « mystique ! Il y en a un qui est le Père de toutes choses, « et il y en a un aussi qui est le Verbe ou la raison de toutes « choses, et il y a un Saint-Esprit qui est aussi le même par-« tout [3]. » Il serait difficile de trouver des termes plus propres pour exprimer l'égalité naturelle des trois Personnes divines. Nous avons vu ailleurs ce qu'il dit de leur unité, dans la prière qui termine son Pédagogue, et où il loue le Dieu unique, « Père et Fils, Fils et Père, avec le Saint-Esprit, « celui qui étant Un est toutes choses, en qui tout est, et « par qui tout est un [4]; » et quiconque sera accoutumé à la manière de ce docteur ne pourra douter que ce ne soit par allusion au mystère de cette unité qu'il dit, dans son Exhortation aux gentils : « Hâtons-nous vers le salut, vers la ré-« génération ! hâtons-nous, plusieurs que nous sommes, de

1. Οὐκ ἄλλως ἔγωγε ἐξακούω, ἢ τὴν ἁγίαν Τριάδα μηνύεσθαι· τρίτον μὲν γὰρ εἶναι, τὸ Ἅγιον Πνεῦμα· τὸν Υἱὸν δὲ δεύτερον, δι' οὗ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ Πατρός. *Strom.*, l. V, n. XIV, p. 710.

2. Τὴν μακαρίαν τῶν ἁγίων Τριάδα μονῶν. L. VII, n. VII, p. 854.

3. Ὢ θαύματος μυστικοῦ· εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων Πατήρ· εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων Λόγος· καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἕν, καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ. *Pæd.*, l. I, c. VI, p. 123.

4. V. l. IV, c. XVI de cette Histoire

« nous confondre en un seul amour, à l'exemple de l'union « de la nature unique [1] ! »

III. Origène, chef, après Clément, de la même école, nous fournit sur la Trinité des témoignages plus nombreux, et dont plusieurs sont des monuments précieux de la foi de l'Église de son temps.

Quelque opinion que l'on adopte sur les sentiments particuliers du célèbre Alexandrin, on ne peut nier qu'il n'ait admis la distinction réelle des trois Personnes divines, et qu'il n'ait regardé cette distinction comme faisant partie de la croyance commune de l'Église « Nous croyons, dit-il dans « ses tomes sur saint Jean, que le Père, le Fils et le Saint-« Esprit sont trois hypostases [2]. » On sait, d'ailleurs, que dans une dispute célèbre, il établit contre Bérylle, évêque de Bostres, qui semblait le nier, qu'avant l'incarnation, le Verbe divin avait une existence personnellement distincte du Père [3] ; et dans l'endroit même que nous venons de citer de ses tomes sur saint Jean, il combat ceux qui soutiennent que « le Saint-Esprit ne subsiste pas dans une essence qui « lui est propre et distinguée de celle du Père et du Fils [4]. » Ce qu'on reproche à Origène, c'est de n'avoir pas professé assez clairement et d'une manière assez ferme la consubstantialité, l'éternité et l'égalité des personnes divines.

Soyons justes cependant : si l'on ne jugeait de la doctrine d'Origène que par les formules générales qu'il a émises sur la Trinité dans l'ensemble de ses ouvrages, ou par ce que nous lisons dans les fragments qui nous restent de ses traités sur les *Psaumes*, on ne pourrait guère douter qu'il n'ait admis la divinité parfaite des trois Personnes. Nous le voyons, en effet, dans ses écrits si divers, leur donner non pas seulement

1. Κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἕνωσιν. *Coh. ad G.*, n. IX, p. 72.
2. T. II, n. 6. V. ci-dessus l. IV, c. VIII.
3. Euseb., *Hist. Eccl.*, l. VI, c. XXXIII.
4. Δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινα ἰδίαν ὑφεστᾶναι τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. *In Joann.*, t. II, 6, Opp. t. IV, p. 61.

le nom de *Trinité*[1]; mais de « Trinité sainte[2], » de « Trinité adorable, » et cela jusqu'à désigner le christianisme par ce caractère, d'être « la foi ou la religion de la Trinité adorable et sainte[3]. » Il les appelle encore « la Trinité souveraine, la Trinité qui commande à toutes les créatures[4], » et qui par conséquent est hors de la création, « la Trinité qui remplit l'Église, [5] » la Trinité dont « la connaissance est infinie » à la différence de celle des autres êtres[6], la Trinité qui « sera vue après que les fondements de la terre auront été ébranlés[7], » c'est-à-dire qui sera l'objet de la béatitude des élus, « dans le lieu plus saint que le saint des saints, » dans cet état qui surpasse tout ce qu'on peut concevoir de plus élevé, et où « ils seront dans le Père et dans le Fils, et pour mieux dire, dans la Trinité[8]. »

Certes, ce sont là de belles pensées et qui méritent bien de fixer un moment notre attention. Il n'y a, dans ces passages d'Origène, pas de distinction, pas de réserve faite en faveur d'une des Personnes divines. La sainteté, le droit à l'adoration, la domination universelle, l'incompréhensibilité, la plénitude du bien leur sont attribués à toutes les trois clairement, en commun, et par là d'une manière égale et parfaite. Ce n'est pas tout. Dans ces mêmes ouvrages sur les *Psaumes*, il parle d'une manière plus explicite encore. Exposant le verset du Ps. CXXI[e], où il est écrit: « *Comme les yeux des*

1. *Select. in Gen.* XXX, 37; *in Num.* XXIV, 6; *in Psalm.* XXIII, v. 1; *in Ps.* LIV, v. 7.

2. Ἅγια Τριάς.

3. Πίστις τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας Τριάδος. *In Ps.* CXLVII, v. 13. — *In Joann.*, t. VI, n. 17. Opp., t. II, p. 845; t. IV, p. 133.

4. Τῆς ἀρχικῆς Τριάδος. *In Matt.*, t. XV, n. 31. Ἡ ἁγία Τριὰς ἥτις ἄρχεται τῶν κτισμάτων. *In Psalm.* XVII, v. 15. Opp., t. III, p. 698; t. II, p. 607.

5. Ὁ δὲ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τυγχάνων τῇ πεπληρωμένῃ τῆς ἁγίας Τριάδος. *In Ps.* XXIII, v. 1. Opp., t. II, p. 626.

6. Μόνη δὲ ἡ γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος ἐστιν ἀπέραντος. *In Ps.* CXLIV, v. 3. Opp., t. II, p. 843, B.

7. Ἀγαθὸν δὲ καὶ τὸ ἀποκαλυφθῆναι τὰ θεμέλια τῆς οἰκουμένης, ἵνα θεωρήτῃ ἡ ἁγία Τριάς... *In Ps.* XVII, 15. Opp., t. II, p. 607.

8. Ἀλλ' οὖν ἐστὶ μετ' αὐτὴν κατάστασις ὑπερέχουσα τῶν λογικῶν, καθ' ἣν ἔσονται ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῷ, μᾶλλον δὲ τῇ Τριάδι. *In Ps.* LX, v. 3. Opp., t. II, p. 739.

« *serviteurs sont dans les mains de leur maître*, *et comme les* « *yeux de la servante sont dans les mains de sa maîtresse*, « *ainsi nos yeux sont tournés vers le Seigneur notre Dieu*, » il dit en l'interprétant selon sa manière subtile et mystique : « L'esprit et le corps sont les serviteurs des maîtres, le Père et « le Fils ; mais l'âme est la servante de la maîtresse, qui est le « Saint-Esprit ; ces trois sont le Seigneur notre Dieu ; car les « trois sont une même chose[1]. » Dans son commentaire sur le Ps. CXXXV[e], il déclare avec non moins d'énergie la parfaite divinité de la Trinité : « les êtres, dit-il, qui sont appelés « dieux en dehors de la Trinité ne sont tels que par la parti- « cipation de la divinité. Mais le Sauveur est Dieu non par « participation, mais par nature[2] ; » ce qui évidemment se rapporte aussi au Saint-Esprit. La Trinité est donc le Seigneur notre Dieu ; elle est une même chose ; elle est Dieu par nature et non par participation, d'après Origène. Ces affirmations sont si claires et si précises, que toutes les subtilités imaginables ne pourraient en affaiblir l'éclat et la force.

Ainsi se vérifie, dans ces passages, ce que dit saint Basile, qu'Origène, dans ses Commentaires sur les Psaumes, vaincu sans doute par la force de la tradition, a parlé sainement du Saint-Esprit[3]. Cette observation est remarquable ; mais elle n'est pas seulement applicable à cet ouvrage du célèbre Alexandrin, elle l'est à tous ses traités populaires, à tous ses discours qui ont été adressés aux fidèles. Ce n'est que dans les écrits destinés spécialement à ses amis, dans ses tomes sur saint Jean et dans son livre des Principes, en un mot, dans ces sortes d'ouvrages où, comme le dit saint Jérôme, il lâchait les rênes à son imagination, que se rencontrent de graves dif ficultés sur la Trinité. Là, moins attentif à la tradition, il en

1. Τὰ δὲ τρία Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐστίν· οἱ γὰρ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν. *In Ps.* CXXII, v. 2. Opp., t. II, p. 821.

2. Ἀλλὰ τοὺς λεγομένους μετὰ τὴν Τριάδα θεοὺς μετουσίᾳ θεότητος εἶναι τοιούτους· ὁ δὲ Σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός. *In Ps.* CXXXV, v. 2. Opp., t. II, p. 833.

3. Πλὴν ἀλλὰ πολλαχοῦ καὶ αὐτὸς τῆς συνηθείας τὸ ἰσχυρὸν δυσωπούμενος, τὰς εὐσεβεῖς φωνὰς ἀφῆκε περὶ τοῦ Πνεύματος. S. Basil., *de Spirit. S.*, c. XXIX, n. 73.

interprète librement les articles, il essaye de toutes les pensées qui n'y sont pas ouvertement contraires; mais en même temps il hésite, il doute, il cherche. Également hardi et timide, il craint, mais il ne recule devant aucune subtilité. C'est là le grand tort d'Origène. S'il se fût attaché plus scrupuleusement à la tradition publique de l'Église, son génie y eût gagné, et de grands troubles eussent été épargnés à son siècle et aux siècles suivants, comme de grandes erreurs lui eussent été épargnées à lui-même. Pour nous, dont le but doit être d'exposer, non les pensées particulières des docteurs, mais la croyance publique de l'Église de leur temps, nous avons, surtout en étudiant Origène, à discerner ce qui tient à cette croyance publique d'avec ses conceptions personnelles. Et ce discernement n'est pas aussi difficile qu'on le pense. Il faut d'abord distinguer les diverses sortes d'ouvrages de ce docteur; puis, dans ces ouvrages mêmes examiner si son langage est ferme, décidé, s'il ne redoute pas des contestations, s'il ne cherche pas à voiler sa pensée, s'il ne suppose pas que le peuple n'est pas capable de tout entendre. Alors qu'il ne se cache pas, qu'il n'hésite pas, et qu'il est semblable à lui-même, on est autorisé à penser qu'il exprime la foi publique de l'Église.

C'est, pour revenir à notre sujet, ce qu'on remarque dans les passages que nous avons rapportés de lui sur la Trinité. Il n'exprime pas de doute, il ne se fait pas de question, il n'hésite pas, il ne donne pas d'explication. Le langage qu'il y parle était donc le langage de l'Église, et c'était la foi publique de son temps qu'il exprimait par ces paroles.

CHAPITRE V.

Pères alexandrins. Origène. Suite. Exposition plus complète de sa doctrine sur la Trinité en général. — Diverses manières dont Origène fait entendre la consubstantialité des trois Personnes divines. — Profession claire de leur coéternité. — Le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu avec le Père. — Foi publique de l'Église sur la Trinité.

1. Quoique Origène se soit expliqué plus clairement sur le mystère de la Trinité dans ses Commentaires sur les Psaumes que dans ses autres ouvrages, il ne faut pas croire qu'on ne trouve rien en ceux-ci qui mérite d'être remarqué relativement à cet article essentiel de notre croyance. On y rencontre, au contraire, un grand nombre de témoignages formels sur la consubstantialité, sur la coéternité, sur la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Quant à la consubstantialité, c'est un principe constant de la doctrine d'Origène, que le Saint-Esprit est un avec le Père, comme l'est le Fils. Ainsi dans son *Exhortation* au martyre, il entend du Saint-Esprit comme du Fils la prière du Sauveur à son Père, par laquelle il lui demande que ses élus soient *un en eux, comme lui et son Père sont un*, et il exhorte en conséquence ceux auxquels il écrit à se rendre dignes de devenir Un par leur union avec le Fils et le Père et le Saint-Esprit[1]. Il suffirait donc d'établir qu'Origène a reconnu la consubstantialité du Père et du Fils, pour en conclure qu'il a admis celle des trois Personnes divines. Mais ce fait n'est pas fondé seulement sur des conclusions tirées de la doctrine de l'illustre Alexandrin; il enseigne directement la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et il le fait de plusieurs manières. Il distingue bien évidemment la nature du Fils et du Saint-Esprit de celle des créatures, et il attribue aux trois Personnes des propriétés naturelles qui leur sont communes et n'appartiennent qu'à elles. Ainsi c'est une doctrine certaine de ce docteur

1. Ἄξιοι γίνεσθε τοῦ ἓν γενέσθαι ἅμα Υἱῷ καὶ Πατρὶ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι, κατὰ τὴν τοῦ Σωτῆρος εὐχὴν λέγοντος· ὡς ἐγὼ καὶ σὺ ἕν ἐσμέν, ἵνα..., κ. τ. λ. *Exh. ad Martyr.*, n. 39. Opp., t. I, p. 300.

dans son livre des Principes, que hors la Trinité, ou hors le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il n'y a pas d'être qui soit pur esprit, et qui puisse subsister et agir sans être uni à un corps[1]. C'est là, au sens d'Origène, un caractère spécial de la nature divine qui la distingue de tout ce qui est créé. C'est un point de sa doctrine, non moins constant, qu'à la différence de toute créature, la nature du Père et aussi celle du Fils et du Saint-Esprit est substantiellement et immuablement sainte[2]. Le Fils et le Saint-Esprit sont donc en dehors et au-dessus de la nature des créatures; et comme entre Dieu et la créature il n'y a rien, ils possèdent donc la nature divine, au sens d'Origène. En veut-on de nouvelles preuves? Il enseigne non moins constamment, dans ses ouvrages, que le Saint-Esprit a parlé comme le Fils, et le Fils comme le Père dans les Prophètes[3], conformément à cette parole de Jésus-Christ: *C'est avec raison que le Saint-Esprit a dit dans Isaïe: Vous entendrez de vos oreilles, et vous ne comprendrez pas;* et pour qu'on ne pût croire qu'en inspirant ainsi les prophètes, le Saint-Esprit agissait comme un inférieur ou un ministre du Père, il rapporte le passage où saint Paul dit que le Saint-Esprit distribue *ses dons comme il lui plaît*, c'est-à-dire, ajoute Origène, qu'il les distribue « en maître et non en serviteur[4]. » Il enseigne encore que « l'esprit, le corps et l'âme sont baptisés au nom du Père et du « Fils et du Saint-Esprit, lesquels sont les trois jours qui sont « ensemble et éternellement présents à ceux qui par eux sont « devenus les enfants de la lumière[5]. » Il répète souvent que l'âme est habitée et sanctifiée par leur présence: « Elle est

1. *De Princ.*, l. II, c. II, n. 2; l. IV, n. 27. Opp., t. I, p. 79-189.

2. *De Princip.*, l. I, c. VIII, n. 3 et passim. V. et. *in Joann.*, t. II, n. 6. Opp., I. IV, p. 62. Voyez aussi le livre II de cette Histoire, c. XI.

3. Ἰστέον δὲ ὅτι... ὥσπερ ὁ Χριστὸς... ἐν τοῖς προφήταις ἐλάλησεν, οὕτω καὶ ὁ Πατὴρ... οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, κ. τ. λ. *In Threnos*, IV, 20. Opp., t. III, p. 350.

4. Χορηγοῦν ἑκάστῳ καθὼς βούλεται, τουτέστιν αὐθεντικῶς, οὐ δουλικῶς. *Ibid.*

5. Εἰς ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἅπερ τρεῖς ἡμέραι εἰσιν ἅμα ἐνεστηκυῖαι αἰωνίως τοῖς δι' αὐτὰς υἱοῖς τοῦ φωτός. *In Matt.*, t. XII, n. 20. Opp., t. III, p. 539.

« déserte, dit-il, lorsqu'elle n'a pas en elle Dieu le Père, lors- « qu'elle n'a pas le Fils, lorsqu'elle n'a pas le Saint-Esprit [1]. » Et pour rendre plus sensible encore, si cela se peut, l'unité inséparable des trois Personnes, après avoir dit, dans un de ses tomes sur saint Matthieu, que la nuée mystérieuse qui protége les justes est le Saint-Esprit, il ajoute qu'elle est le Sauveur; car, poursuit-il, « la nuée lumineuse du Père, du Fils « et du Saint-Esprit ombrage les vrais disciples de Jésus [1]. » Dans tous ces passages il n'y a pas de trace de différence de nature, de division ou d'inégalité. Étant toutes trois une même chose, toutes trois et seules, elles sont pur esprit et possèdent la sainteté immuable; elles parlent toutes les trois dans les Prophètes; elles habitent toutes les trois dans l'âme des justes ; elles sont en même temps et la même nuée lumineuse qui les ombrage et comme trois jours éternels que contemplent les enfants de la lumière; c'est-à-dire manifestement qu'elles ont la même nature et qu'elles sont inséparables.

II. La coéternité des trois Personnes divines n'est pas moins éclatante, dans la doctrine d'Origène, que leur consubstantialité. C'est ce qui lui faisait dire, dans ses tomes sur saint Matthieu, que « toute la durée du siècle présent est un grand « jour si on la compare à notre vie, mais un jour bien petit « et bien court si on la compare à la vie du Père, du Christ « et du Saint-Esprit, ou même à la vie des vertus célestes « qui sont au-dessous de la Trinité souveraine [2]. » Il y a donc égalité de vie dans la Trinité, et le Fils et le Saint-Esprit sont coéternels au Père. Du reste, Origène le déclare en termes exprès dans un passage de ses Commentaires sur la Genèse où il enseigne que « Dieu n'a jamais commencé à être « Père, parce qu'il a toujours été parfait et qu'il a toujours

1. Φωτεινὴ γὰρ Πατρὸς Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος νεφέλη ἐπισκιάζει τοὺς γνησίους Ἰησοῦ μαθητάς. *In Matt.*, t. XII, n. 42. Opp., t. III, p. 565.

2. Μικρὰν δέ τινα καὶ ὀλιγοχρόνιον, ὡς πρὸς τὴν τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Χριστοῦ, καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ζωήν..., κ. τ. λ. *In Matt.*, t. XV, n. 31. Opp., t. III, p. 698.

« eu par conséquent en lui-même la vertu d'être Père, et « d'avoir son Fils, » et où il ajoute « qu'il faut dire la même « chose du Saint-Esprit [1]. » Ce que nous lisons dans le livre des Principes tel que nous l'avons aujourd'hui, savoir que la Trinité seule est en dehors de tous les temps et de tous les lieux et élevée au-dessus de toute intelligence [2], n'est donc pas une addition de Ruffin, mais la pure doctrine d'Origène.

III. Que manque-t-il à ces témoignages? Le Fils et le Saint-Esprit sont *un* avec le Père; ils ont la même nature et la même vie; ils sont éternels. Faut-il qu'Origène dise qu'ils sont Dieu avec lui? On verra plus tard en combien de manières et avec quelle force il le dit du Fils, et comment il proclame aussi en particulier la divinité du Saint-Esprit; mais nous trouvons, dans ses Homélies sur Jérémie, un témoignage on ne peut plus explicite en faveur de la divinité des trois Personnes ensemble. Expliquant d'une manière allégorique, selon son usage, quelques versets de ce prophète (c. XVIII, 14, 15) où il est question d'eau de neige, d'eau qui coule de la pierre, d'eau que le vent soulève et agite, Origène distingue trois espèces d'eau mystérieuse, trois sources que l'âme des justes désire ardemment, de manière à pouvoir dire comme le Psalmiste : *De même que le cerf désire les sources des eaux, mon âme aspire vers vous, ô mon Dieu!* « Or, poursuit le mystique exégète, qui est-ce qui a « assez soif de Dieu pour pouvoir dire : *Mon âme a soif du* « *Dieu vivant?* Qui est-ce qui a soif des mamelles de la « pierre, cette pierre qui est le Christ? Qui est-ce qui a tel- « lement soif du Saint-Esprit qu'il dise : *Comme le cerf désire*

1. Οὐ γὰρ ὁ Θεὸς Πατὴρ εἶναι ἤρξατο... εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ Θεός, καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τὸν Πατέρα αὐτοῦ εἶναι... τὸ αὐτὸ μέντοιγε καὶ περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. *In Gen.* Opp., t. II, p. 1.

2. Suprà omne autem tempus, et suprà omnia sæcula, et suprà omnem æternitatem intelligenda sunt ea quæ de Patre et Filio et Spiritu sancto dicuntur. Hæc enim sola Trinitas est quæ omnem sensum intelligentiæ, non solùm temporalis, verùm æternalis excedit. Cætera verò quæ sunt extrà Trinitatem in sæculis et in temporibus metienda sunt. *De Princip.*, l. IV, n. 28. Opp., t. I, p. 190.

« *les sources des eaux*, *mon âme aspire vers vous*, *ô mon* « *Dieu* [1] ! » Le Saint-Esprit est donc, au sens d'Origène, source d'eaux spirituelles comme le Père et le Fils; il est l'objet de ces désirs de l'âme qu'exprime le Psalmiste, et il est appelé Dieu avec eux! Ce n'est pas tout : « Si nous n'avons « soif de ces trois sources d'eaux, nous n'en trouverons au« cune. Les juifs paraissaient avoir soif d'une seule source « d'eaux, de Dieu le Père; mais, parce qu'ils n'avaient pas « soif du Fils et du Saint-Esprit, ils n'ont pu boire de la « source de Dieu le Père [2]. Les hérétiques paraissaient avoir « soif de Jésus-Christ; mais parce qu'ils n'avaient pas soif « du Père, qui est le Dieu de la loi et des prophètes, ils n'ont « pas bu des eaux de Jésus-Christ. Quant à ceux qui adorent « un seul Dieu, mais qui méprisent les prophéties, ils n'ont « pas eu soif du Saint-Esprit, qui parlait dans les prophètes. « A cause de cela, ils n'ont bu, ni de la source du Père, ni « de la source de celui qui criait dans le temple et disait : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive!* (Joann. « VII, 37.) » Poursuivant la même interprétation mystique, Origène conclut en disant que, si les hommes pèchent et s'égarent, « ce n'est pas que les eaux du Fils viennent à man« quer, ou que les eaux du Père et du Saint-Esprit s'éloignent « d'eux, mais c'est qu'ils s'éloignent et fuient eux-mêmes « pour ne pas boire [3]. »

IV. Nous n'avons pu nous empêcher de rapporter ce long passage, parce qu'il nous a paru bien remarquable en lui-même, et bien propre à faire connaître la foi publique de l'Église sur la divinité du Père, du Fils, et du Saint-Esprit,

1. Τίς οὕτως ἐδίψησε Θεόν, ὥστ' ἂν εἰπεῖν· Ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν Θεὸν τὸν ζῶντα ; τίς οὕτως ἐδίψησε τοὺς μαστοὺς τῆς πέτρας; ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός· τίς οὕτως ἐδίψησεν Ἁγίου Πνεύματος, ὥστ' ἂν εἰπεῖν· Ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων, οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρός σε, ὁ Θεός. *In Jerem.* hom. XVIII, n. 9. Opp., t. III, p. 251.

2. Ἐὰν μὴ τὰς τρεῖς πηγὰς τῶν ὑδάτων διψήσωμεν, οὐδεμίαν πηγὴν τῶν ὑδάτων εὑρήσομεν· ἔδοξαν δεδιψηκέναι μιᾶς πηγῆς τῶν ὑδάτων τοῦ Θεοῦ Ἰουδαῖοι· ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἐδίψησαν τὸν Χριστὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, οὐκ ἔχουσι πιεῖν οὐδὲ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, κ. τ. λ. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 262.

et sur la nécessité d'y croire. Nous sommes ainsi ramené aux réflexions que nous faisions à la fin du chapitre précédent, en parlant des ouvrages d'Origène adressés aux fidèles. Sans scruter ici les opinions personnelles de ce docteur, il nous semble que ce fragment et les autres, que nous avons empruntés à ses ouvrages populaires, contiennent et exposent clairement la doctrine catholique sur la Trinité; et nous ne comprenons pas comment les auditeurs d'Origène auraient pu y apercevoir la diversité ou l'inégalité de nature entre les trois Personnes divines, quand d'ailleurs rien ne les en avertissait.

Ces témoignages nous paraissent enfin assez décisifs pour que nous soyons dispensé de rapporter d'autres passages dont l'original ne nous a pas été conservé, et qui ne subsistent plus que dans des traductions inexactes ou même suspectes. Nous indiquerons cependant les plus remarquables dans les notes [1], afin qu'on puisse les consulter, en ajoutant qu'il en est plusieurs qui sont tellement précis qu'il est bien difficile de croire qu'ils expriment uniquement la pensée du texte original.

—

CHAPITRE VI.

Pères alexandrins. Suite. — École d'Origène. Saint Grégoire le Thaumaturge. Firmilien de Césarée. Piérius et Théognoste. S. Pamphile. — Saint Méthode. Ingénieuse conception du dogme de la Trinité. — Les Constitutions apostoliques.

I. Les premiers disciples d'Origène ont probablement entendu dans un sens complétement orthodoxe la doctrine de leur maître, et les plus célèbres d'entre eux sont, sur l'article de la Trinité, entièrement irréprochables.

1. *In Exod. hom.* v, n. 3; *hom.* vi, n. 5. *In Num.*, *hom.* xii, n. 1. *In Cant. cant.*, l. III (*cant.* ii, 9). *In Luc.*, *hom.* xxxvii, *in fin.* *In Ep. ad Rom.*, l. III, n. 11; l. vii, n. 13; l. viii, n. 5... Opp., t. II, p. 145, A, 148, 2, c. F, 256, 2, c. D, 312, C; t. III, p. 84, A, 977, A, B; t. IV, p. 519, 2, c. A, 612, C. D, 2, c. A, 626, 2, c. A, B, etc.

Nous avons vu comment saint Denis d'Alexandrie s'expliquait dans son livre de la Réfutation et de l'Apologie, et ce que saint Grégoire le Thaumaturge enseignait dans son admirable profession de foi. Ce docteur n'est pas moins explicite dans un fragment de discours sur la Trinité, qui nous a été conservé par les monophysites. Il y déclare, au nom de l'Église, que « le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas « seulement trois noms, des noms survenus, ou accidentels, « mais des êtres subsistants, et que les Personnes divines « signifient ce qui est ou ce qui subsiste. Ces Personnes sont « une nature, une essence, une volonté ; elles sont appelées « la Trinité sainte ; elles sont des noms subsistants, une na- « ture en trois Personnes. Le Fils s'est incarné, mais rien « de nouveau n'est advenu aux Personnes divines par l'in- « carnation ; elles sont éternelles et en dehors du temps. Le « Fils fait chair nous les a révélées, et alors nous a été ma- « nifestée la Trinité égale et éternelle [1]. »

Firmilien de Césarée ne professa pas moins clairement la subsistance et la consubstantialité des Personnes divines. Outre qu'il approuva la lettre de saint Cyprien à Jubaïen, où la foi orthodoxe sur la Trinité est si nettement exprimée, dans la lettre qu'il écrivit lui-même à l'évêque de Carthage il déclarait avec lui qu'il était nécessaire au salut de croire les mêmes vérités que l'Église catholique croit relativement au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; et il poussait les choses si loin, qu'il ne pouvait admettre le baptême des Montanistes, parce qu'ils soutenaient que le Saint-Esprit avait parlé par

1. Dicimus etiam Patrem, Filium et Spiritum sanctum ; neque tamen hæc sunt nomina, quæ ipsis posteà supervenerint, sed sunt subsistentiæ... Divinæ Personæ sunt quidem nomina ; nomina tamen sunt personæ ; personæ demùm significant id quod est et subsistit, quæ est essentia Dei... Cunctæ (*personæ*) una natura sunt, una essentia, una voluntas, appellanturque Trinitas sancta, quæ sunt nomina subsistentia, una natura in tribus Personis, ac genus unum... Ne Personis quidem seu nominibus novum aliquid accidit, sed eæ æternæ sunt et sine tempore. — Atque ità demonstratum nobis fuit Trinitatem in pari honore esse sempiternam. *Fragm. Theol.* I, *in Cod. arab. ap.* Mai, *Spic. Rom.*, t. III, p. 696 et 697.

Montau et par Priscille [1]. Aussi saint Basile, qui était en mesure d'en mieux juger que nous, parce qu'il avait sous les yeux plusieurs ouvrages de ce docteur qui n'existent plus, affirme-t-il que la foi de Firmilien était la même que celle de saint Grégoire le Thaumaturge, et conforme à la doctrine orthodoxe, « comme l'attestent, dit-il, les écrits qu'il a laissés [2]. »

Quoique ce qui nous reste de Théognoste et de Piérius, qui appartiennent à la même école, ne nous permette pas de porter un jugement suffisamment éclairé relativement à leur doctrine sur le Saint-Esprit, nous ne pouvons laisser sans observation ce que Photius a dit de l'un et de l'autre de ces disciples d'Origène. Ce censeur outré des anciens, plus injuste encore envers ce qui tient à Origène qu'envers aucun autre, dit que « Théo« guoste, dans son second livre des *Hypotyposes*, faisait des « arguments desquels il croyait résulter nécessairement que « Dieu a un Fils; mais que, tout en l'appelant Fils, il le re« gardait comme une production créée, et n'étendait son ac« tion qu'aux êtres raisonnables; » que, « dans le troisième « livre, traitant du Saint-Esprit, il employait aussi des ar« guments par lesquels il s'efforçait de prouver que le Saint« Esprit existe, mais qu'à l'exemple d'Origène, dans son « livre des Principes, il se laissait aller à des opinions peu « sensées [3]. » Photius semble plus réservé en ce qui concerne Piérius. Il reconnait que cet illustre Alexandrin « avait

1. Satis est breviter illud in compendio dicere eos qui non tenent verum Deum Patrem tenere non posse nec Filii nec Spiritûs sancti veritatem, secundùm quod illi qui Cataphrygas appellantur et novas prophetias usurpare conantur, nec Patrem possunt habere, nec Filium, nec (Spiritum sanctum) : à quibus si quæramus quem Christum prædicent, respondebunt eum se prædicare qui miserit Spiritum per Montanum et Priscillam locutum. *Epist. Firmil.*, Cyprian. LXXV.

2. Ταύτην καὶ Φιρμιλιάνῳ τῷ ἡμετέρῳ μαρτυροῦσι τὴν πίστιν οἱ λόγοι οὓς καταλέλοιπε. S. Bas., *de Spir. S.*, c. XXIX, n. 74.

3. Ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ τίθησι μὲν ἐπιχειρήματα, δι' ὧν δεῖν, φησὶ, τὸν Πατέρα ἔχειν Υἱόν· Υἱὸν δὲ λέγων, κτίσμα αὐτὸν ἀποφαίνει, καὶ τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν. — Ὥσπερ δὲ ἐν τῷ δευτέρῳ, οὕτω καὶ ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ περὶ τοῦ παναγίου Πνεύματος δεικνύειν ὕπαρξιν ἀποπειρώμενος· τὰ δ' ἄλλα ὥσπερ Ὠριγένης ἐν τῷ Περὶ ἀρχῶν, οὕτω καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα παραληρεῖ. *Biblioth. cod.* CVI.

« une croyance saine sur le Fils ; » mais il ajoute qu'il « avait « parlé témérairement et peu pieusement du Saint-Esprit, en « disant que le Saint-Esprit était, quant à la gloire, inférieur « au Père et au Fils [1]. » Cette expression est, en effet, répréhensible ; mais elle ne prouve nullement que Piérius n'ait pas admis la consubstantialité et l'égalité *naturelle* du Saint-Esprit, avec le Père et le Fils, et des expressions analogues se rencontrent dans des auteurs certainement orthodoxes sur la Trinité.

Quant à Théognoste, comment s'en tenir à ce que dit Photius, tandis que saint Athanase l'a appelé un homme admirable, et qu'il nous a conservé un fragment de ce disciple d'Origène, où la consubstantialité du Fils est enseignée de la manière la plus expresse? (V. le liv. X de cette Histoire.) D'ailleurs, il résulte de ce que dit Photius, d'accord en cel avec saint Athanase, que la manière imparfaite dont Théognoste s'exprimait dans ses premiers livres tenait à la nature de son ouvrage, où d'abord il proposait et discutait des opinions qui n'étaient pas les siennes, et n'exposait sa pensée qu'à demi, se réservant de déclarer à la fin son propre sentiment. C'est sans doute ce qu'il faisait d'une manière assez claire sur la matière de la Trinité, puisque Photius lui-même avoue que, « dans son septième livre, Théognoste traitait « de toutes choses, et en particulier de ce qui concerne le « Fils, d'une manière plus conforme à la piété [2]. »

Nous pouvons être plus affirmatif pour ce qui regarde la foi de saint Pamphile, l'apologiste d'Origène. Qu'il se soit trompé ou non, sur le vrai sens de la doctrine du fils de Léonide, il est certain du moins que ses sentiments personnels sur la Trinité étaient sains et orthodoxes. Car il se propose de prouver, par divers passages extraits des œuvres

1. Ἀλλὰ περὶ μὲν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ εὐσεβῶς πρεσβεύει. — Περὶ μέντοι τοῦ Πνεύματος ἐπισφαλῶς λίαν καὶ δυσσεβῶς δογματίζει· ὑποβεβηκέναι γὰρ αὐτὸ τῆς τοῦ Πνεύματος Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἀποφάσκει δόξης. *Cod.* CXIX.

2. Ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ ὁ... εὐσεβέστερον πως περί τε τῶν ἄλλων διαλαμβάνει, καὶ μάλιστα, πρὸς τῷ τέλει τοῦ λόγου, περὶ τοῦ Υἱοῦ. *Ib.*

d'Origène, qu'il y enseignait « que le Fils est né de Dieu le « Père, et qu'il lui est consubstantiel ; » que « le Père n'é« tait pas avant le Fils, mais que le Fils est coéternel au « Père; » que « l'immutabilité du Saint-Esprit est la même « que celle du Père et du Fils; » que, « comme le Père con« naît les principes de toutes choses, ainsi les connaît le Fils, « ainsi les connaît le Saint-Esprit, parce qu'il est possible à « Dieu de connaître toutes les créatures; » enfin « que la « Trinité est égale à elle-même, et que le Saint-Esprit n'est « pas créature [1]. » En d'autres termes, il cherche à prouver qu'Origène, même dans ses livres les plus incriminés, a professé la consubstantialité, la coéternité et l'égalité des trois Personnes divines.

II. Nous ne comprenons pas saint Méthode parmi les disciples d'Origène, parce que, s'il a été d'abord son admirateur, il est devenu plus tard un de ses adversaires les plus déclarés. Mais il est à remarquer que jamais ce docteur ne reprocha à Origène des erreurs sur la Trinité, quoique, sur ce dogme, il soit lui-même irréprochable. Du reste, comme il tient aux Alexandrins, c'est ici que nous devons rapporter ce que les ouvrages qui nous restent de lui contiennent à cet égard.

Il y déclare d'abord la nécessité de croire à la Trinité, en disant que les hérétiques sont figurés par la troisième partie des étoiles qui est entraînée par le Dragon, dans l'Apocalypse, « parce qu'ils ont erré relativement à l'un des noms « de la Trinité : les uns à l'égard du Père, comme Sabellius, « qui a dit que le Tout-Puissant avait souffert; les autres par « rapport au Fils, comme Artémas et les dokètes; d'autres

1. Quod non sit Pater antequàm Filius, sed coæternus sit Filius Patri... *Apol. pro Orig.*, c. III. Quòd ex Deo Patre natus est Filius, et unius est cum Patre substantiæ. *Ibid.*, c. v. Quòd eadem sit inconversibilitas Spiritûs sancti quæ Patris et Filii; c. IV. Quòd sicut Pater novit initia omnium quæ sunt et fines, sic et Filius, sic et Spiritus sanctus, eo quòd Deo possibile est omnem creaturam cognoscere. *Ibid.* Quòd æqualis sibi sit Trinitas, et quod Spiritus sanctus non sit creatura. *Ibid.* V. Orig. Opp., t. IV. *App., ad Orig. Spect.*, p. 24, 33, 26, 28, 27.

« enfin à l'égard du Saint-Esprit, comme les Ébionites, qui « prétendent que les prophètes ont parlé par leur propre es- « prit [1]. » Puis, poursuivant son interprétation mystique, il prétend que les mille deux cent soixante jours dont parle saint Jean dans le même chapitre (c. XII, 6) sont la figure de l'intelligence « exacte et parfaite du Père, du Fils et du Saint- « Esprit, dont l'Église jouit dans le temps présent, s'avan- « çant et grandissant sans cesse, jusqu'à ce qu'admise dans « les cieux, elle contemple *ce qui est*, non plus par des rai- « sonnements et par des efforts de l'esprit, mais clairement « et à découvert [2]. » Il est évident qu'ici, sous le même nom de *ce qui est*, saint Méthode comprend le Père, le Fils et le Saint-Esprit, dont ici-bas l'Église a la connaissance, mais dont elle n'aura la claire vue que lorsqu'elle sera parvenue à sa perfection dans l'autre vie; et, par conséquent, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une seule essence, et cette essence dont la vue rendra l'Église parfaite et les élus bienheureux. Mais il ne s'en tient pas là : il divise le nombre mille deux cent soixante en trois parties; la première, qui est le nombre mille, représente le Père, parce que le nombre mille est un nombre parfait et plein; et ainsi il est le symbole du Père, qui, de lui-même, a produit l'univers, et qui le conserve et le gouverne en lui-même. La seconde partie se compose du nombre deux cents qui, étant composé lui-même de deux nombres parfaits, est le symbole du Saint-Esprit, en tant qu'il est en nous le principe de la connaissance du Père et du Fils. La troisième, qui est le nombre soixante, est le symbole du Christ, parce qu'il se compose de six décades, et

1. Ὅθεν καὶ τρίτον τῶν ἀστέρων ἐκλήθησαν μέρος, οἷον περὶ ἕνα τῶν ἀριθμῶν τῆς Τριάδος διεσφαλμένοι, ὅτε μὲν τὸν τοῦ Πατρός, ὡς Σαβέλλιος, αὐτὸν τὸν παντοκράτορα λέξας πεπονθέναι· ὅτε δὲ τὸν τοῦ Υἱοῦ, ὡς Ἀρτεμᾶς... ὅτε δὲ περὶ τὸν τοῦ Πνεύματος, ὡς Ἐβιοναῖοι..., κ. τ. λ. *Conviv. dec. Virg.* Orat. VIII.

2. Ἡ περὶ τοῦ Πατρός ἐστιν... καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος κατ' εὐθεῖαν ἀκριβὴς καὶ ἀρίστη σύνεσις, ᾗ γέγηθεν ἡμῶν ἡ μήτηρ αὐξανομένη, καὶ ἀγάλλεται τουτονὶ τὸν χρόνον, μέχριπερ ἂν τῆς ἀποκαταστάσεως τῶν καινῶν αἰώνων εἰς τὴν ἄγυριν ἐλθοῦσα κατὰ τοὺς οὐρανούς, μηκέτι δι' ἐπιστήμης κατασκέπτηται τὸ Ὄν, ἀλλὰ τρανῶς ἐποπτεύσῃ, κ. τ. λ. *Ibid.*

que le nombre six, partant de l'unité, se compose ou se décompose en ses parties de telle manière qu'il demeure toujours ce qu'il est, de sorte que rien ne lui manque, et qu'il n'acquiert rien de trop. Sous ce rapport il est parfait, et il est l'image du Fils de Dieu, qui s'est anéanti en se faisant homme, et qui est rentré ensuite dans la plénitude de sa gloire, mais cependant anéanti de telle sorte que, dans cet anéantissement même, « il n'a cessé d'être parfait [1]. » Ce dernier mot fait évanouir les difficultés qu'on pourrait trouver dans ce passage singulier de saint Méthode. On comprend assez que nous n'avons pas à nous occuper ici de son procédé d'interprétation; mais nous devons signaler l'attention qu'a ce docteur, en trouvant l'image des opérations propres à chaque Personne divine dans des nombres différents, de remarquer que tous ces nombres sont des nombres parfaits, et d'ajouter, pour qu'on ne crût pas que le nombre soixante, qui était le moindre, impliquât un état d'imperfection en celui qu'il représente, que le Christ, en se faisant homme, est demeuré parfait. Les trois Personnes divines sont donc, au sens de saint Méthode, également parfaites, malgré leur distinction et la différence de leurs opérations personnelles. Le corps du discours auquel est emprunté ce passage, et où se trouve une admirable expression de l'éternelle génération du Fils de Dieu, et d'autres endroits du même ouvrage, où il appelle le Saint-Esprit *parfait* [2], confirment cette observation et mettent dans son vrai jour la doctrine de saint Méthode.

III. On nous permettra, pour ne rien laisser passer des témoignages que nous fournit l'Église orientale, de terminer ce chapitre par deux passages empruntés aux Constitutions apostoliques. L'auteur de cet ouvrage déclare hérétiques

1. Διὸ καὶ ἀναφορὰν εἰς τὸν Υἱὸν ἀνείληφε τοῦ Θεοῦ, ἀπὸ τοῦ πληρωματος τῆς θεότητος εἰς τὸν βίον ἐληλυθότος· κενωθεὶς γὰρ καὶ τὴν μορφὴν τοῦ δούλου προσλαβὼν, εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα πάλιν ἀνεπληρώθη καὶ τὴν ἀξίαν... οὐδέποτε τοῦ τέλειος εἶναι μειωθείς. *Ibid.*

2. V. les liv. X et XI de cette Histoire.

ceux qui disent que « Jésus est le Dieu de toutes choses, « pensant qu'il est lui-même son Père, et en même temps Fils « et Saint-Esprit [1]. » Il témoigne d'ailleurs, dans le même livre, en exposant la foi apostolique contre les gnostiques, que l'Église enseigne « un seul Dieu créateur de toutes cho- « ses et Père du Christ ; Dieu unique, Père d'un seul Fils, « non de plusieurs, et d'un seul Paraclet par le Christ ; « créateur de tous les autres êtres, créateur unique, *facteur* « de la création par le Christ [2]. » On voit dans ces passages que l'auteur des Constitutions apostoliques distingue clairement les trois Personnes divines entre elles ; qu'il distingue et qu'il sépare la génération du Fils et la production du Saint-Esprit, de la création et de la production des autres êtres. Et s'il semble faire du Saint-Esprit un second Fils, en disant que le Père est « Père du Saint-Esprit par le Fils, » il fait bien voir qu'il n'en est rien, en déclarant aussi d'une manière formelle que « Dieu est Père d'un seul Fils, non de plusieurs. » En parlant ainsi, il a donc voulu, d'un côté, faire entendre que le Père est principe du Fils et du Saint-Esprit, quoique par une voie différente, de l'autre, distinguer d'une manière plus précise la génération du Fils et la production du Saint-Esprit, de la création des autres êtres, et les mettre clairement en dehors de l'ordre des créatures.

1. Αὐτὸν ἑαυτοῦ Πατέρα δοξάζοντες, αὐτὸν Υἱὸν καὶ Παράκλητον ὑποπτεύοντες. *Constit. ap.*, l. VI, c. XXVI.

2. Τῶν ὄντων δημιουργόν, τοῦ Χριστοῦ Πατέρα... ἕνα Θεόν, ἑνὸς Υἱοῦ Πατέρα, οὐ πλειόνων, ἑνὸς Παρακλήτου διὰ Χριστοῦ, τῶν ἄλλων ταγμάτων ποιητήν, ἕνα δημιουργόν, διαφόρου κτίσεως διὰ Χριστοῦ ποιητήν, κ. τ. λ. *Ibid.*, c. XI.

1

CHAPITRE VII.

Pères occidentaux. — Utilité spéciale de l'exposition de leur doctrine sur la Trinité. — Tertullien. Résumé de sa doctrine et de celle de l'Église en trois mots. — Sa polémique contre Praxéas. — Enseignement et preuves de l'existence et de la distinction réelle des trois Personnes divines. — Leur unité d'action dans les opérations extérieures, leur unité substantielle, leur inséparabilité, leur divinité.

I. L'exposition que nous avons faite de la doctrine des Pères alexandrins sur la Trinité en général, était d'une grande importance. Il en résulte que la doctrine de la Trinité distincte et consubstantielle prise dans son ensemble et dans sa substance a été professée, dans l'école chrétienne et dans l'Église d'Alexandrie, à la fin du second et pendant tout le cours du troisième siècle, et que, si Origène a eu sur quelques points de ce dogme sacré des opinions dangereuses, ces opinions ont été toutes personnelles, qu'elles n'ont en rien modifié l'enseignement public et la tradition de l'Église, et qu'elles ont laissé peu de traces, même dans son école.

L'exposition que nous allons faire de la doctrine des Pères occidentaux sur le même dogme, a peut-être une importance plus grande encore. Si Tertullien n'était pas étranger aux ouvrages de Clément d'Alexandrie, il était bien loin, comme on le sait, de partager ses idées sur la philosophie; et pour parler en général, le génie et les tendances philosophiques de l'Église occidentale étaient bien différents de ceux de l'Église d'Orient et de l'école d'Alexandrie. Si donc la doctrine de l'Église d'Occident, dans le cours et spécialement dans la première moitié du troisième siècle, est conforme à celle du concile de Nicée, il faudra bien en conclure nécessairement que celle-ci ne doit pas sa perfection à l'influence philosophique des néoplatoniciens, ni même à la puissance du génie des philosophes chrétiens d'Alexandrie.

Enfin, de cette double exposition, il résultera que l'une et l'autre de ces grandes églises, de ces grandes écoles du troisième siècle, tenaient leur doctrine commune d'une source plus

ancienne, et en rattachant leurs enseignements à ceux du siècle précédent, elle confirmera le fait, déjà établi par des preuves directes, que la distinction et la consubstantialité des trois Personnes divines étaient professées dès l'origine du Christianisme.

II. Quelque libre, quelque hardi qu'ait été Tertullien, nous l'appelons le premier, comme étant sur la Trinité le témoin principal de l'Église occidentale dans la première moitié du troisième siècle. Ce génie vigoureux a su renfermer en trois mots, dans un de ses traités de morale, sa doctrine sur la Trinité; et dans sa polémique contre Praxéas, il a montré, en développant cette formule, qu'elle contenait aussi la foi de l'Église de son temps. Voici ces trois mots. Il parle du mystère des trois Personnes, et il l'appelle « la Trinité d'une « seule Divinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit [1]. » Est-il besoin de remarquer que si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une Trinité véritable, ils sont distingués entre eux, et d'ajouter que, cela étant, il est impossible de mieux exprimer leur unité parfaite, qu'en disant qu'ils sont la Trinité d'une seule Divinité? Aujourd'hui pas plus qu'alors on ne pourrait trouver une formule plus orthodoxe et plus énergique dans sa brièveté. Voyons si les développements que Tertullien lui donne, dans son traité contre Praxéas, l'altèrent en quelque chose.

III. Nous avons fait remarquer ailleurs que Tertullien déclare avant tout que la doctrine de l'unipersonnalité est contraire à la foi constante et perpétuelle de l'Église. Voici en quels termes il exprime celle de la tripersonnalité ou de l'existence et de la distinction réelle des trois Personnes. Il dit que « le Père, le Fils et le Saint-Esprit forment nombre « mais sans division; » « qu'étant trois, il y a dans la Trinité « un second, et puis un troisième; » que « le Père est autre « que le Fils, que le Saint-Esprit est autre que le Père et « le Fils, » « qu'ils sont, l'un par rapport à l'autre, comme

1. « Trinitas unius divinitatis, Pater et Filius e Spiritus sanctus. » *De Pudicit.*, c. XXI.

« des degrés distincts et enchaînés, » et que « chacun forme « une personne subsistant dans une propriété qui la constitue [1]. » Sauf le mot *degré* que nous expliquerons ailleurs, il n'y a rien dans ces diverses expressions qui ne soit manifestement conforme à la foi catholique, et on ne saurait certainement exprimer plus nettement l'existence et la distinction réelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Tertullien se propose d'établir cette vérité contre Praxéas, et il le fait soit par des raisonnements théologiques, soit par des témoignages extraits de l'Écriture. Les raisons théologiques qui ont plus spécialement pour objet la distinction du Père et du Fils se réduisent à ceci : que le Père ne peut pas être le même que le Fils, parce que qui dit Fils suppose nécessairement un Père qui n'est pas lui [2] ; et que le Père n'est pas le Christ, parce qu'il n'est pas oint et ne peut pas l'être [3]. Quant à l'Écriture, elle indique clairement qu'il y a plusieurs Personnes en Dieu, et même elle l'enseigne d'une manière formelle. Elle l'indique dans tous les passages où le Père est introduit comme parlant au Fils, et dans ceux où le Saint-Esprit parle du Père et du Fils, « parce que celui qui parle n'est pas le même que celui à qui il parle, ou que celui dont il parle [4]. » Elle l'indique encore dans ceux où il est écrit que c'est « Dieu qui a dit et Dieu qui a fait [5], » et

1. Numerum sine divisione patiuntur. C. II. — Secundus ubi est duo sunt, et tertius ubi est tres sunt. C. VIII. — Trinitas per consertos et connexos gradus. *Ibid.* Alium Filium a Patre (non diversitate) sed distributione, nec divisione alium, sed distinctione... Sic alium à se Paracletum. C. IX. Unamquamque Personam in suâ proprietate constituunt. C. XI.

2. Ita aut Pater aut Filius est, et neque dies eadem et nox, neque Pater idem et Filius, ut sint ambo unus et utrumque alter, quod vanissimi isti monarchiani volunt. — Habeat necesse est Pater Filium ut Pater sit; et Filius Patrem ut Filius sit; aliud est autem habere, aliud esse. C. X.

3. Itaque Christum facis Patrem stultissime, qui nec ipsam vim inspicias nominis hujus, si tamen nomen est Christus, et non appellatio potiùs; unctus enim significatur... si Pater Christus est, Pater unctus est, et utiquè ab alio, aut si à semetipso proba..., etc. C. XXVIII.

4. A quibus et præscriptio nostra deducitur, non posse unum atque eumdem videri qui loquitur, et de quo loquitur et ad quem loquitur. C. XI.

5. Habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem. C. XII.

par tant d'autres où elle représente Dieu tantôt comme invisible, tantôt comme visible [1].

Elle l'enseigne dans tous les endroits où il est dit que le Fils procède du Père, qu'il est sorti du Père, qu'il est envoyé par le Père, parce que « personne ne procède, ne sort de soi-même, et ne s'envoie [2]. » Elle l'enseigne encore plus expressément dans le discours qu'elle met dans la bouche de Dieu même lors de la création de l'homme, discours où Dieu, parlant à lui-même, parle néanmoins au nombre pluriel [3]. Elle l'enseigne enfin, en donnant le nom de Dieu à deux et même à trois personnes distinctes [4].

Comme Praxéas appuyait principalement son opinion sur quelques passages empruntés à l'Évangile de saint Jean, Tertullien établit la distinction du Père et du Fils dans cinq chapitres successifs, en suivant pas à pas cet évangéliste. Il trouve même des preuves bien solides de la doctrine catholique dans les témoignages que ses adversaires alléguaient de préférence, et entre autres dans la belle parole du Sauveur : *Moi et mon Père nous sommes un*. « Car, dit-il avec raison, « premièrement ces mots *moi* et *mon* Père expriment qu'il « parle de deux. Ensuite le verbe *nous sommes* ne peut pas « se dire d'une seule personne, puisqu'il est au pluriel. En- « fin le Sauveur ne dit pas *nous sommes un* au masculin, « mais *nous sommes un* au genre neutre, *une chose*, ce « qui, par là même n'indique pas la singularité du nombre, « mais l'unité, mais la similitude, mais l'union. En un mot, « en disant, *Mon Père et moi nous sommes une même chose*,

1. C. XIV, XV, XVI.

2. Non enim ipse prodiit ex semetipso. C. XI. Non dixit quia ipse sum et ipse me misi; sed ille me misit. C. XXII, etc.

3. Interrogo quomodò unicus et singularis pluraliter loquitur? *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, cùm debuerit dixisse : faciam ad imaginem et similitudinem meam, utpotè unicus et singularis ; sed et in sequentibus : *Ecce Adam factus est tanquam unus ex nobis;* fallit aut ludit ut quum unus et solus et singularis esset, numerosè loqueretur. .., etc. C. XII.

4. C. XIII.

« Jésus-Christ montre qu'ils sont deux, qu'il égale et qu'il « unit [1]. »

Quoique Tertullien s'attache plus à prouver la distinction personnelle du Père et du Fils que celle du Saint-Esprit, parce que, la première étant admise, la seconde en était une suite nécessaire, il ne laisse cependant passer aucune occasion de l'indiquer et de l'établir. Il s'appuie pour cela sur les paroles de Dieu lors de la création du monde [2], sur un passage d'Isaïe où il distingue trois personnes auxquelles est donné le nom de Dieu [3], sur les paroles de la promesse du Saint-Esprit dans saint Jean [4], enfin sur la forme du baptême et sur les trois immersions qui y étaient pratiquées, chacune parallèlement à l'invocation de chaque Personne divine [5].

IV. Tel est l'ensemble des preuves de Tertullien. Son argumentation est vive et généralement solide. Et si quelques-uns de ses raisonnements semblent au premier abord porter atteinte à quelques conséquences du dogme de la Trinité, ce que nous examinerons ailleurs, il est certain que dans le cours de sa polémique avec Praxéas il enseigne, comme des vérités incontestables, et l'unité d'opération des trois Personnes divines, et l'unité de leur substance, et leur inséparabilité naturelle, et même leur divinité.

Quant à l'unité d'opération, dans la création et la sanctifi-

1. Hìc ergò jàm gradum volunt figere stulti; imò et cæci, qui non vident: primò *Ego et Pater* duorum esse significationem; dehinc, in novissimo, *sumus*, non ex unius esse personâ, quod pluraliter dictum est; tùm quod *unum sumus*, non unus sumus... *Unum* dicit neutrali verbo quod non pertinet ad singularitatem, sed ad unitatem, ad similitudinem, ad conjunctionem... *Unum sumus* dicens, *Ego et Pater*, ostendit duos esse quos æquat et jungit. C. XXII.

2. Imò quia jàm adhærebat illi Filius, secunda persona, sermo ipsius, et tertia, Spiritus in sermone, ideò pluraliter pronuntiavit, *Faciamus* et *nostram*, et *nobis*. C. XII.

3. C. XIII.

4. *Rogabo* enim, inquit, *Patrem*, et *alium advocatum mittet vobis*, Spiritum veritatis. Sic alium à se Paracletum, quomodò et nos à Patre alium Filium... C. IX.

5. Novissimè mandans ut tingerent in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non in unum. Nam nec semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas tingimur. C. XXVI.

cation de l'homme, voici ce qu'il disait : « Avec qui Dieu « faisait-il l'homme? et à qui le faisait-il semblable? Avec « le Fils qui devait revêtir l'humanité, avec l'Esprit qui de« vait le sanctifier. Il parlait avec eux comme avec ses mi« nistres et ses conseillers, en vertu de l'unité de la Tri« nité [1]. » Cette unité de la Trinité n'était pas pour Tertullien seulement une unité de sentiments et de pensées, mais une unité réelle de substance. « Praxéas, ajoutait-il, ne croit pas « qu'on puisse admettre un Dieu unique si on n'admet que « la même Personne est Père, Fils et Saint-Esprit; comme si « celui qui est *Un* n'est pas tout, parce que tout vient d'Un « par l'unité de la substance, de telle sorte néanmoins que « soit conservé le mystère de l'Économie divine qui dis« pose l'unité en Trinité et qui en ordonne trois, le Père, « le Fils et le Saint-Esprit : trois, dis-je, non par l'état, « mais par le degré, non par la substance, mais par la « forme, non par la puissance, mais par l'espèce, trois qui « ont une seule substance, un seul état, une seule puissance, « parce qu'il n'y a qu'un Dieu duquel viennent ces degrés, « ces formes, ces espèces, sous le nom de Père, de Fils et de « Saint-Esprit [2]. » Quoi qu'on veuille entendre par ces degrés, par ces formes, par ces espèces, il est bien évident que Tertullien n'admet dans ce passage qu'une seule substance dans la Trinité. C'est le Dieu unique qui est tout par l'unité de la substance; c'est l'unité qui est disposée en Trinité; et s'il y en a trois qui diffèrent sous certains rapports, ils n'ont qu'une seule substance, un seul état, une seule

1. Cum quibus enim faciebat hominem? et quibus faciebat similem? Cum Filio quidem, qui erat induturus hominem; Spiritu verò qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris, ex unitate Trinitatis loquebatur. C. XII.

2. Unicum Deum non putat aliàs credendum, quàm si ipsum eumdemque et Patrem et Filium et Spiritum sanctum dicat : quasi non sic quoque unus sit omnia, dùm ex uno omnia, per substantiæ scilicet unitatem : et nihilominùs custodiatur œconomiæ sacramentum, quæ unitatem in Trinitate disponit, tres dirigens, Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Tres autem non statu sed gradu, nec substantiâ sed formâ; nec potestate sed specie : unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis..., etc. C. II.

puissance. C'est, du reste, par ce principe de l'unité de substance dans la Trinité, que Tertullien établit que la distinction des personnes ne détruit pas la monarchie divine [1]. C'est aussi par là qu'il distingue le Fils et le Saint-Esprit des créatures, en disant « qu'ils possèdent aussi parfaitement la substance du Père que les anges y sont entièrement étrangers [2]. » Il revient sans cesse sur cette vérité, et il l'exprime en mille manières. Il ne « déduit pas le Fils d'ailleurs que de la substance du Père », et ce qu'il dit du Fils, il le dit également du Saint-Esprit [3]. S'il admet le nombre dans la Trinité, il soutient qu'elle est liée et enchaînée dans une unité simple, et il professe partout, ajoute-t-il, « une seule substance dans trois personnes conjointes et intimement unies [4]. » C'est ce qui lui fait dire en expliquant les paroles par lesquelles Jésus-Christ promit d'envoyer le Saint-Esprit : « Ainsi le lien, l'enchainement réciproque du Père dans le « Fils, du Fils dans le Saint-Esprit, produit trois personnes « cohérentes, dont l'une procède de l'autre, qui toutes les « trois sont une chose, non une personne, ainsi qu'il est dit : « *Moi et mon Père nous sommes Un*, ce qui exprime l'unité « de la substance, et non la singularité du nombre [5]. »

Tertullien enseigne avec la même clarté, et aussi comme étant une vérité qui appartient à la foi, que le Fils et le Saint-Esprit sont inséparables du Père et forment avec lui une

1. Atquin nullam dico dominationem ita unius sui esse, ita singularem, ita monarchiam, ut non etiam per alias proximas personas administretur. C. III.

2. Quale est ut Deus divisionem et dispersionem pati videatur in Filio et Spiritu sancto... tàm consortibus substantiæ Patris, quas non patitur in tot angelorum numero, et quidem tàm à substantiâ alienis? *ibid.*

3. Cæterùm qui Filium non aliundè deduco, sed de substantiâ Patris... etc. Quomodò possum de fide destruere monarchiam, quam à Patre Filio traditam, in Filio servo? hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia Spiritum non aliundè puto quàm à Patre per Filium. C. IV.

4. Si numerus te scandalisat Trinitatis, quasi non connexæ in unitate simplici... ubique teneo unam substantiam in tribus cohærentibus. C. XII.

5. Connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohærentes, alterum ex altero qui tres unum sint, non unus, quomodò dictum est : *Ego et Pater unum sumus*, ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem. C. XXV.

unité naturelle et indivisible. Il exprime cette vérité sous plusieurs formes, et il emploie plusieurs chapitres de son livre à la faire entendre. « Les trois Personnes font nombre, « dit-il, mais sans division[1]. Nos adversaires regardent le « nombre et l'ordre de la Trinité comme une division de « l'Unité; tandis que l'Unité, tirant d'elle-même la Tri- « nité, n'est pas détruite, mais dispensée par elle[2]. » Pour représenter d'une manière sensible cette vérité, il fait plusieurs comparaisons. Il compare le Père à la racine, à la source, au soleil; le Fils à la tige, au fleuve, au rayon; le Saint-Esprit, au fruit de la tige, à un bras du fleuve, au faite du rayon[3]. « Or, poursuit-il, ni la tige n'est « séparée de la racine, ni le fleuve de la source, ni le rayon « du soleil, et il en est de même du fruit de la tige, du « bras du fleuve, du faite du rayon. Rien ne s'éloigne de « l'origine d'où il tire ses propriétés[4]. « Telle est ma règle : le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparables l'un de l'autre, je le professe, je l'atteste, et il faut y tenir toujours[5]. Que si je dis que « le Fils est autre que le Père, je « ne dis pas qu'il soit autre par une diversité de nature, « mais par une manière différente de la posséder, non par « division, mais par distinction, en ce sens que le Père n'est « pas le même que le Fils, et comme le soleil et ses rayons « ne sont que des formes différentes d'une unité simple et « indivisible[6]. » Il faudrait être aveugle pour ne pas voir

1. C. II.

2. Numerum et dispositionem Trinitatis, divisionem præsumunt unitatis; quandò unitas ex semetipsa derivans Trinitatem, non destruatur ab illâ sed administretur. C. III.

3. C. VIII.

4. Nec frutex tamen à radice, nec fluvius à fonte, nec radius à sole discernitur, sicut nec à Deo sermo. — Tertius... est Spiritus à Deo et Filio, sicut tertius à radice, fructus ex frutice. Et tertius à fonte, rivus ex flumine. Et tertius à sole, apex ex radio. Nihil tamen à matrice alienatur à quâ proprietates suas ducit. C. VIII.

5. Hanc me regulam professum, quâ inseparatos ab alterutro Patrem et Filium et Spiritum testor, tene ubique. C. IX.

6. Non tamen diversitate alium Filium à Patre, sed distributione; nec divisione alium, sed distinctione; quia non sit idem Pater et Filius... C. IX. So-

dans ces divers passages la profession la plus formelle de l'unité indivisible dans la Trinité.

Il suit de là clairement que le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu comme le Père, et ne font qu'un Dieu avec lui. Mais Tertullien n'indique pas seulement ces deux vérités comme des conséquences des principes qu'il a établis, il les enseigne d'une manière directe et absolue. Il voit le Fils et le Saint-Esprit dans un passage d'Isaïe, où Dieu dit : *Dieu est en vous, et vous êtes Dieu*. « Ainsi, ajoute-t-il, le Père est Dieu « et le Fils est Dieu et le Saint-Esprit est Dieu, et chacun « est Dieu [1]. » Et encore : « Le nom de Dieu et de Seigneur « convient au Père et au Fils et au Saint-Esprit [2]. » Qu'on ne conclue pas néanmoins de là que les catholiques admettent trois dieux. « Jamais ne sortent de notre bouche ces « paroles deux dieux ou deux seigneurs, des dieux, des sei- « gneurs, d'abord, parce que cela n'est pas écrit, ensuite « parce que nous ne disons pas que le Père et le Fils sont « deux en tant que Dieu, en tant que Seigneur, mais en tant « que Père et Fils; et cela non en vertu de la séparation de « la substance, mais par sa disposition ou par la manière « différente de la posséder, puisque nous déclarons que le « Fils est indivisible et inséparable de son Père, qu'il est « autre que lui, non par l'état, mais par le degré, et par là « que si on l'appelle Dieu, lorsqu'on le nomme seul, il ne « constitue pas avec son Père deux dieux, mais un seul, « parce que s'il est appelé Dieu cela lui vient de son unité « avec le Père [3]. » Que veut-on de plus, et où trouvera-t-on

lem et radium ejus tam duas res, et duas species unius indivisæ substantiæ numerabo quàm... Patrem et Filium. C. XIII.

1. Non quasi non et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus sanctus Deus, et Deus unusquisque. C. XIII.

2. Scimus Dei nomen et Domini et Patri, et Filio et Spiritui convenire. *Ibid.*

3. Duos tamen deos et duos dominos nunquàm ex ore nostro proferimus... — Deos omninò non dicam, nec dominos... C. XIII. Si Filium nolunt secundum à Patre reputari, ne secundus duos faciat deos dici, ostendimus etiam duos deos in Scripturâ relatos, et duos dominos; et tamen, ne de isto scandalizarentur, rationem reddidimus : quâ dei non duo dicantur, nec domini, sed quâ Pater et Filius duo; et hoc non ex separatione substantiæ, sed ex dispositione, cùm in-

une profession plus claire de la foi orthodoxe sur la Trinité? Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu; chacun est Dieu; mais ils ne sont pas trois dieux. Il ne faut pas le dire; l'Église ne le dit pas : d'abord parce que cela n'est pas écrit, puis, parce que ce n'est pas en tant que Dieu que le Père et le Fils sont distingués, ce n'est pas en tant qu'ils possèdent la même nature divine, mais en tant qu'ils la possèdent d'une manière qui est propre à chacun; et si le Fils est Dieu, c'est à cause de son unité indivisible avec son Père. Là évidemment Tertullien n'émet pas d'opinion particulière; il signale un fait, il est témoin du langage public de l'Église de son temps, qui disait tout à la fois et que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu chacun en particulier, et qu'ils sont en même temps un seul Dieu et non pas trois dieux; deux propositions qui renferment à elles seules toute la doctrine catholique sur la Trinité.

CHAPITRE VIII.

Pères occidentaux. Suite. Saint Hippolyte et l'auteur du livre de la Trinité. — Ils distinguent clairement les trois Personnes. — Sans dire, aussi expressément que Tertullien, que le Saint-Esprit est Dieu, ils enseignent l'égalité et l'unité de la Trinité.

I. Le modalisme n'eut pas seulement Tertullien pour adversaire dans l'Église occidentale au troisième siècle; il en eut plusieurs autres. Mais parmi les ouvrages composés contre cette erreur, il ne nous en reste que deux dans un état d'intégrité : c'est le traité de saint Hippolyte contre Noët, et le traité *de la Trinité*, attribué à Novatien. Encore faut-il remarquer, pour le premier, que l'écrit de saint Hippolyte est fort court, et que ce docteur se propose moins d'y expo-

dividuum et inseparatum Filium à Patre pronuntiamus; nec statu, sed gradu alium, qui etsi Deus dicatur, quandò nominatur singularis, non ideò duos deos faciat, sed unum, hoc ipso quod et Deus ex unitate Patris habeat. C. xx.

ser et d'y établir la foi catholique, que de la défendre contre les objections des Noétiens ; quant au second, que le traité de Novatien a presque autant pour but d'établir l'unité et les perfections de la nature divine, et la divinité du Fils de Dieu, que sa distinction personnelle d'avec le Père. Il faut remarquer aussi que l'objet principal de la polémique avec les Noétiens et les Sabelliens était la distinction du Père et du Fils. On ne sera donc pas surpris que ces écrivains aient insisté sur cette vérité, et se soient moins occupés de l'existence réelle et de la divinité du Saint-Esprit.

Qu'on ne pense pas néanmoins qu'ils aient entièrement négligé ce point de vue. Car, pour parler d'abord du dogme de l'existence et de la distinction réelle des trois Personnes divines, on ne peut rien dire de plus précis que ce que nous lisons dans saint Hippolyte. « On est forcé, dit-il, quoi qu'on « en ait, de confesser Dieu le Père tout-puissant, et Jésus-« Christ le Fils de Dieu, Dieu fait homme, à qui le Père a « soumis toutes choses, hors lui-même et le Saint-Esprit, « et de reconnaître qu'ils sont trois. » Plus bas [1], il leur donne le nom de Personnes, en disant : « Il n'y a qu'un « Père, mais il y a deux personnes, parce qu'il y a le Fils, et « une troisième le Saint-Esprit [2]. » Novatien, de son côté, regarde les Sabelliens comme hérétiques parce qu'ils disent que le Fils est le Père [3] ; il établit que le Fils est « une se-« conde personne après le Père », et qu'il en est distinct « par « sa propriété personnelle [4]. » Quant au Saint-Esprit, il n'en

1. Ἀνάγκην οὖν ἔχει καὶ μὴ θέλων ὁμολογεῖν Πατέρα Θεὸν παντοκράτορα, καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν Θεοῦ Θεὸν ἄνθρωπον γενόμενον, ᾧ πάντα Πατὴρ ὑπέταξε παρεκτὸς ἑαυτοῦ καὶ Πνεύματος Ἁγίου, καὶ τούτους εἶναι ὄντως τρία... *C. Noel.*, n. VIII. Opp., t. II, p. 12.

2. Πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱὸς, τὸ δὲ τρίτον τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. *Ibid.*, XIII, p. 15.

3. *De Trin.*, c. XII-XXX.

4. Quis enim non secundam Filii post Patrem agnoscat esse personam, etc. *Ibid.*, c. XXI. — At cùm *Ego* dicit, deindè Patrem infert dicendo, *ego et Pater*, *proprietatem personæ suæ*, id est Filii, à paternâ auctoritate discernit atque distinguit. — Deniquè adjicit dicens *sumus*, non *sum*, ut ostenderet.... duas esse personas. *Ibid.*, c. XXII.

prouve pas la personnalité, mais tout ce qu'il dit la suppose. Il déclare que « l'ordre de la raison et de la foi nous oblige « à croire après le Père et le Fils, dans le Saint-Esprit ; » que ce Saint-Esprit, appelé d'un nom nouveau par le Sauveur, « n'est pas cependant nouveau, ni nouvellement donné dans « l'Évangile, et qu'au milieu de la diversité de ses opéra- « tions, il est un et toujours le même, disposant son action « selon les temps et les circonstances[1]. » Du reste, comme il avance dans son ouvrage que le Fils est moindre que le Père, parce qu'il reçoit du Père, il dit de même que le Saint-Esprit est moindre que le Fils, parce qu'il reçoit du Fils[2] ; expression qui l'a fait accuser de méconnaître la divinité du Saint-Esprit, et qui certainement est incompatible avec le modalisme.

II. Secondement, bien que saint Hippolyte et Novatien se soient peu occupés de la divinité du Saint-Esprit, ils sont loin d'avoir méconnu l'unité substantielle des trois Personnes divines. On verra, dans le cours de cet ouvrage, avec quelle énergie ils ont enseigné l'un et l'autre la consubstantialité du Père et du Fils, dont la consubstantialité du Saint-Esprit est une conséquence nécessaire. On verra comment ils ont établi que le Fils est Dieu comme le Père et ne forme cependant qu'un Dieu avec lui ; et si ces écrivains n'ont pas donné le nom de Dieu au Saint-Esprit d'une manière aussi explicite que Tertullien, il faut bien qu'ils l'aient regardé comme une Personne vraiment divine, puisque Novatien parle de « l'éternelle divinité du Saint-Esprit[3], » et que saint Hippolyte lui attribue en plusieurs manières, avec le Père et le Fils, et l'unité d'opération dans la création du monde, et l'égalité naturelle, et l'unité essentielle de divinité.

1. Ordo rationis et fidei anctoritas... admonet nos post hæc credere etiam in Spiritum Sanctum. — Qui non est in Evangelio novus, sed nec novè datus. — Unus atque ipse est dividens officia sua per tempora et rerum occasiones et momenta. — *Ibid.*, c. XXIX.

2. C. XXII. — C. XXIV.

3. Et cum Spiritûs Sancti divinâ æternitate sociari. *De Trin.*, c. XXIX.

Quelle formule plus propre à indiquer cette unité d'opération et de puissance créatrice, que celle que nous avons remarquée dans Théophile d'Antioche, dans saint Irénée, et que nous retrouvons dans saint Hippolyte en cet endroit où, traitant de la création de toutes choses, il dit que « Dieu « construit tout ce qui est fait par son Verbe et par sa Sa- « gesse, produisant par le Verbe, ornant par sa Sagesse[1], » c'est-à-dire par le Saint-Esprit? Quoi de plus clair pour exprimer l'égalité du Saint-Esprit avec le Père et Fils, que cette parole que nous avons déjà rapportée, où il déclare que « Dieu a soumis toutes choses à son Fils, hors lui-même et « le Saint-Esprit[2], » ce qui implique manifestement que le Saint-Esprit est, comme le Père, en dehors des créatures, qu'il ne dépend pas du Fils, et par là qu'il est son égal? Puis il continue le développement de sa doctrine sur la Trinité, en disant que, si l'on veut savoir en quel sens Dieu est un, c'est qu'il y a en lui une seule vertu, une seule force[3] ou une seule substance. Il ajoute que cette « force substantielle est la même dans le Verbe qu'en Dieu, et qu'en ce sens elle est le Verbe lui-même[4]. » — « Mais, poursuit-il, si le Verbe « qui était chez Dieu était Dieu, en conclurai-je qu'il y a « deux dieux? Je ne dirai pas deux dieux, mais un Dieu. « Je dirai deux Personnes. Le Père est un, mais il y a deux « personnes, parce qu'il y a le Fils, et une troisième, le « Saint-Esprit[5]. » Ici évidemment le Saint-Esprit est représenté comme la troisième Personne subsistant dans le Dieu unique. Ce qui suit confirme d'une manière éclatante cette

1. Πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται, λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμῶν. *C. Noet.*, n. x. Opp., t. II, p. 13.

2. V. ci-dessus, n. I.

3. Εἰ δὲ βούλεται μαθεῖν, ὡς εἷς Θεὸς ἀποδείκνυται, γινωσκέτω ὅτι μία δύναμις τούτου. *C. Noet.*, n. VIII, p. 12.

4. Δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντός, τὸ δὲ πᾶν Πατήρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος. n. XI, p. 13-14.

5. Εἰ δὲ οὖν ὁ λόγος πρὸς τὸν Θεὸν, Θεὸς ὤν, τί οὖν φήσειεν ἄν τις δύο λέγειν θεούς; δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. n. XIV, p. 15.

pensée : « L'économie de leur union se réduit à un Dieu unique. Car il y a un seul Dieu, celui qui commande, qui est le Père, celui qui obtempère, qui est le Fils, celui qui enseigne la science, qui est le Saint-Esprit ; le Père qui est au-dessus de tout, le Fils qui est partout, le Saint-Esprit qui est en tout [1]. » C'est par cette Trinité que le Père est glorifié ; car « le Père l'a voulu. Le Fils l'a fait, » en instituant la forme du baptême, « le Saint-Esprit l'a rendue manifeste [2], » en descendant d'une manière visible sur les apôtres.

C'est ainsi que saint Hippolyte répondait à Noët, et Novatien aux Sabelliens. Il est facile de voir qu'avec moins de développements c'est la même doctrine que celle de Tertullien, comme la doctrine de Tertullien est entièrement conforme à celle de Denis de Rome et de Denis d'Alexandrie, que nous avons exposée dans le livre précédent.

CHAPITRE IX.

Pères occidentaux. Suite. — Saint Cyprien. Profession de foi précise sur la divinité et l'unité substantielle des trois personnes divines. — Concile de Carthage. — Confession des martyrs.

I. Mais l'Église occidentale du troisième siècle nous présente une autorité bien plus grande que celle de Tertullien, de saint Hippolyte, de Novatien : c'est celle du plus illustre évêque de Carthage, de saint Cyprien ; et, avec la sienne, celle des conciles qu'il a tenus. On sait que, sauf la question de la validité du baptême des hérétiques, saint Cyprien était en communion parfaite de doctrine avec tous les évêques de son temps, et que ses ouvrages étaient reçus avec respect à

1. Οἰκονομία συμφωνίας, συνάγεται εἰς ἕνα Θεόν, εἷς γάρ ἐστιν ὁ Θεός· ὁ γὰρ κελεύων Πατήρ, ὁ δὲ ὑπακούων Υἱός, τὸ δὲ συνετίζον, Ἅγιον Πνεῦμα. Ὁ ὢν Πατὴρ ἐπὶ πάντων, ὁ δὲ Υἱὸς διὰ πάντων, τὸ δὲ Ἅγιον Πνεῦμα ἐν πᾶσιν.

2. Διὰ γὰρ τῆς Τριάδος ταύτης Πατὴρ δοξάζεται. Πατὴρ γὰρ ἠθέλησεν, Υἱὸς ἐποίησεν, Πνεῦμα ἐφανέρωσεν. *Ibid.*

Rome, comme en Afrique et en Cappadoce. Or rien n'est plus précis, rien n'est plus éclatant que les témoignages que ce grand évêque a rendus dans ses divers écrits à la foi de la Trinité une et parfaite.

Ainsi, dans sa fameuse lettre à Jubaïen, où nous l'avons vu enseigner si clairement la nécessité d'avoir sur la Trinité la même foi que l'Église catholique, voici comment il entend cette foi. Il veut prouver que le baptême des hérétiques est invalide. Il part pour cela de principes avoués par ses adversaires. « S'il a pu, dit-il, être validement baptisé chez les « hérétiques, il a pu devenir le temple de Dieu. Mais s'il a « été fait le temple de Dieu, je demande de quel Dieu? Si l'on « me dit du Créateur; mais comment a-t-il pu devenir le « temple du Créateur, celui qui ne croit pas au Créateur? Si « l'on me dit du Christ, il n'a pas pu non plus devenir son tem- « ple, celui qui nie que le Christ est Dieu. Si l'on me dit enfin « du Saint-Esprit, comme tous les trois sont une même chose, « comment le Saint-Esprit peut-il être propice à celui qui est « l'ennemi du Père et du Fils [1]? » C'était donc une chose reconnue, non pas seulement par saint Cyprien et par les évêques de son parti, mais aussi par leurs adversaires, que, par le baptême, le chrétien devient le temple de Dieu le Père, le Fils, le Saint-Esprit, et que ces trois Personnes sont une même chose. C'est ce qui lui faisait dire, dans la lettre suivante écrite sur le même sujet, que « Jésus-Christ ne « peut être *revêtu* par les fidèles, sans l'Esprit saint, et que « l'Esprit saint ne peut être séparé de Jésus-Christ [2]. »

Il présente la même vérité de l'unité inséparable des trois Personnes, comme appartenant à la foi publique de son temps, dans son livre de l'unité de l'Église. « Le Seigueur

1. Si templum Dei factus est, quæro cujus Dei? Si creatoris, non potuit, quia in eum non credidit. Si Christi, nec hujus fieri potuit templum qui negat Deum Christum. Si Spiritus Sancti, cùm tres unum sint, quomodò Spiritus Sanctus placatus ei esse potest qui aut Filii aut Patris inimicus est? *Epist.* LXXIII, ad Jubaian.

2. Quasi possit aut sine Spiritu Christus indui, aut à Christo Spiritus separari *Ep.* LXXIV, ad Pomp.

« dit : Moi et mon Père nous sommes *un*. Et il est encore « écrit du Père, du Fils et du Saint-Esprit : Et ces trois sont « *un*[1]; » indiquant par là que le célèbre passage de l'épitre de saint Jean se lisait dès le troisième siècle en Afrique, comme nous le lisons aujourd'hui. Et alors même qu'on contesterait cette conséquence, on serait forcé du moins de reconnaître que saint Cyprien professait que l'unité qui existe entre les trois Personnes est la même que celle qui existe entre le Père et le Fils.

Cette unité de la Trinité était à ses yeux le symbole le plus beau et le lien le plus puissant de l'unité des fidèles; et c'est ce qui lui faisait dire, dans son explication de l'oraison dominicale, que le sacrifice le plus agréable à Dieu est « un « peuple dont l'union tire son origine de l'unité du Père, du « Fils et du Saint-Esprit[2]. » Il aime à revenir sur ce mystère. Après avoir parlé, dans ce même ouvrage, de la prière qui se faisait, ainsi que nous l'avons remarqué ailleurs, trois fois par jour, à tierce, à sexte, à none, en l'honneur de la Trinité, il dit, parce qu'il y avait trois heures d'intervalle de l'un à l'autre de ces moments de prière, que chaque intervalle marque la Trinité, et que les trois prières ensemble indiquent la Trinité parfaite[3].

II. Nous ne savons pas ce que des commentaires pourraient ajouter de clarté à de semblables paroles. Là, pas de discussion, pas d'effort; mais aussi pas de traces de division et d'inégalité : c'est la foi de la Trinité une et parfaite qui se produit naturellement elle-même dans les traités dogmatiques, dans les discours de morale et dans les usages des fidèles. Et si, après ce que nous avons dit, ne pouvant obscurcir le sens naturel des paroles de saint Cyprien, on doutait de leur autorité, et l'on hésitait à penser qu'il exprimât la foi publique de son siècle, en parlant de la sorte, nous nous contenterions de

1. Dicit Dominus : *Ego et Pater unum sumus*... Et iterùm de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est : *Et hi tres unum sunt. De Unit. Eccles.*

2. De unitate Patris et Filii et Spiritûs Sancti plebs adunata. *De Orat. dom.*

3. Per ternas horas Trinitas perfecta numeratur... *Ibid.*

signaler quelques faits qui se produisirent dans le troisième concile de Carthage, qu'il présidait.

Non-seulement les évêques y approuvèrent tous la doctrine renfermée dans la lettre de saint Cyprien à Jubaïen et enseignèrent qu'il était nécessaire, par le précepte de Jésus-Christ, de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et d'avoir sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit la même foi que l'Église catholique [1]; mais ils firent entendre aussi en quoi consistait cette foi, quoique ce ne fût pas l'objet de leur réunion. Ainsi les évêques Fortunat, Eucrate et Vénantius disent, en parlant de Jésus-Christ : « Notre Seigneur et notre « Dieu [2]; » Félix parle de « sa majesté adorable [3]; » Némésien pense que le Saint-Esprit est « *l'esprit qui*, d'après la « Genèse, *était porté sur les eaux*, » et déclare que « ce qui « est né de l'Esprit est esprit, parce que l'Esprit est Dieu, et « qu'ainsi ce qui est né de l'Esprit est né de Dieu [4]. » Enfin Lucius, évêque d'Ausafa, unissant les deux pensées, aurait dit, d'après la traduction grecque qui nous semble ici préférable aux textes latins : « Il n'y a qu'un Dieu, qui est Père et Fils et Saint-Esprit [5]. »

III. En lisant ces dernières paroles, on est tenté de craindre qu'à force d'être claires et formelles, elles ne soient pas authentiques. Ce n'est pas cependant là seulement que nous trouvons des formules de ce genre; et les actes des martyrs en contiennent plusieurs non moins précises qu'on nous permettra de rapporter ici, parce que nous ne leur avons pas trouvé de place plus convenable, et qu'elles nous semblent un beau couronnement aux témoignages que nous avons

1. Conc. Carth., *de Bapt.*, n. VII-X-XXIX-XXXVII. *Conc. Hard.*, t. 1, c. 163, 167, 170.

2. Jesus Christus Dominus et Deus noster. *Ibid.*, n. XVII-XXIX-XLIX, col. 167, 171.

3. D. N. J. C. adorandam et venerabilem majestatem, XXVI, c. 167.

4. Hic est Spiritus qui ab initio ferebatur super aquam. Neque enim spiritus sine aquâ operari potest, neque aqua sine spiritu... quod natum est de spiritu spiritus est : quoniam Spiritus Deus est et de Deo natus est. *Ibid.*, n. V, c. 163.

5. Ἑνὸς ὄντος Θεοῦ καὶ Πατρός, καὶ Υἱοῦ, καὶ Ἁγίου Πνεύματος, LXXIII, c. 175.

empruntés aux docteurs du second et du troisième siècle sur la Trinité.

Vers le temps où Théophile d'Antioche et saint Irénée composaient leurs ouvrages, l'an 178, saint Épipode de Lyon s'exprimait en ces termes devant son juge : « Je con« fesse que le Christ est Dieu avec le Père et le Saint-Esprit, « et il est juste que je lui rende mon âme, à lui qui est mon « créateur et mon rédempteur [1]. » Cent ans après, un autre martyr, plus célèbre encore, s'écriait, au milieu des tourments les plus horribles : « Je confesse le Seigneur Jésus« Christ, le Fils du Père très-haut, Fils unique de celui qui « est unique, et je professe qu'il est un seul Dieu avec le « Père et le Saint-Esprit [2]. » Nous avons vu, dans le livre précédent, les louanges et les adorations que d'autres martyrs donnaient également au Père, au Fils et au Saint-Esprit, tout en professant la foi et le culte du Dieu unique ; de sorte qu'en embrassant dans un seul coup d'œil l'ensemble des faits que nous avons rapportés et des témoignages que nous avons invoqués en faveur du dogme de la Trinité considérée en général, nous pouvons dire que la foi de l'existence personnelle et de l'unité substantielle des trois Personnes divines, indiquée suffisamment dans l'ordre de l'administration du baptême et dans le symbole romain, professée plus explicitement dans les symboles orientaux, soutenue par l'Église entière dans les luttes soulevées par le gnosticisme et le sabellianisme, conservée et exprimée partout dans le culte et l'adoration publique, a été encore enseignée et proclamée constamment par les docteurs les plus célèbres et par d'illustres martyrs.

1. Christum cum Patre et Spiritu Sancto Deum esse confiteor, dignumque est ut illi animam meam refundam qui mihi creator est et redemptor. *Pass.* SS. Epipod. et Alex., n. VI. Ruin., p. 65.

2. Dominum enim Christum confiteor, Filium altissimi Patris, unici unicum ipsum cum Patre et Spiritu Sancto, unum solum Deum esse profiteor. *Pass.* S. Vincent., n. V. Ruin., p. 392. Les témoignages que les martyrs rendaient à la Trinité, sous Julien, n'étaient pas plus clairs, quoique certainement ils soient décisifs. V. *Act.* SS. Bon. et Max., n. IV. Ruinart, p. 667.

CHAPITRE X.

Langage philosophique des docteurs des premiers siècles sur la Trinité.— Les noms abstraits employés par les Pères pour désigner spécialement la nature et les personnes divines n'ont pas eu d'abord une signification fixe et arrêtée. Pourquoi? Le langage philosophique en général non fixé. La personne peut être considérée sous deux aspects. — L'idée de la personne divine différente de celle de la personne humaine.

I. Quelque étendus que puissent paraître les développements que nous avons donnés aux enseignements des docteurs de l'Église primitive sur la Trinité, on n'aurait qu'une idée imparfaite de leur doctrine si nous n'examinions de plus près leur langage sur cet auguste mystère, et si nous ne disions quelque chose des noms abstraits qu'ils ont employés pour désigner soit la nature, soit les Personnes divines. L'importance que nous voyons à ce qu'on pénètre dans sa vérité toute la pensée des anciens Pères, ne nous permet pas de reculer devant ce que cette tâche a d'aride. Nous ne pouvons oublier que nous n'écrivons pas seulement pour les hommes du monde, qui ont peu de temps à donner à des études sérieuses, ni pour de jeunes théologiens, mais aussi pour les savants. On nous pardonnera donc si nous entrons ici dans des expositions et des discussions philologiques et grammaticales. Nous tâcherons de les abréger et de les élever autant que le sujet nous le permettra.

On ne voit pas que, dans les commencements de l'Église, le Père, le Fils et le Saint-Esprit aient été désignés par des noms communs et abstraits. Cela tient à la manière dont Jésus-Christ a livré sa doctrine à ses apôtres. Il l'a fait, comme on le voit dans les Évangiles, sous une forme historique et successive, et non sous la forme spéculative et scientifique; mais la nécessité de parler de choses ineffables, comme l'a dit saint Augustin [1], et le besoin de se défendre contre les er-

1. Itaque loquendi causâ de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, quod effari nullo modo possumus, dictum est à nostris Græcis una essentia, tres substantiæ; à Latinis autem una essentia vel substantia, tres personæ. — An

reurs qui attaquaient la simplicité de la doctrine primitive, ont obligé les docteurs de l'Église à donner des noms abstraits, et à désigner sous des termes plus généraux et philosophiques la Trinité évangélique.

Le mystère de l'auguste Trinité consistant en ce qu'un seul Dieu subsiste en trois Personnes distinctes et égales, on peut considérer, lorsqu'on réfléchit sur ce mystère, ou ce qui est commun aux trois Personnes divines et qui subsiste indistinctement en chacune d'elles, ou ce qui leur est propre à chacune et par quoi elles sont distinguées. Ce qui est commun aux trois Personnes, c'est l'*unité*, la *divinité*, et en termes plus généraux, l'*essence*, la *nature*, la *substance* divine [1]. Ce qui leur est propre est désigné sous le nom générique d'*hypostase* ou de *personne* [2].

II. Quoique la doctrine chrétienne sur le dogme du Dieu unique Père, Fils et Saint-Esprit ait été immuable, quant à sa substance, depuis les premiers siècles, il ne faut pas croire que les noms philosophiques employés pour l'exprimer aient eu tout d'abord une signification fixe et arrêtée. Cela tient à plusieurs causes. La première est que le langage philosophique, chez les anciens, n'était pas immuablement fixé. Toutes les écoles, tous les écrivains n'attachaient pas invariablement le même sens aux mots *essence*, *nature*, *substance*, *hypostase*, *personne*. Forcés de les employer, les anciens Pères ne purent par cela même, et tout d'abord, leur donner un sens absolu; il importait seulement qu'ils les employassent de telle sorte que l'on ne pût se méprendre sur la signification qu'ils leur donnaient dans les diverses parties de leurs ouvrages.

La seconde cause tient à l'idée même qu'on doit se faire de la *personne en général*, et aux diverses manières sous lesquelles on peut l'envisager. Car l'idée de la *personne* ren-

licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit? *De Trin.*, l. VII, c. IV, n. 7, 8.

1. Οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, essentia, natura, substantia.

2. Ὑπόστασις, πρόσωπον, hypostasis, persona.

ferme en même temps l'idée d'une substance, ou d'une nature singulière et individuelle, et l'idée d'une manière propre d'exister de cette substance ou de cette nature. Cette manière d'exister, qui constitue proprement la personnalité, n'est pas un simple accident : elle est quelque chose de simple, d'incommunicable; elle fait que la nature spirituelle est dans un état parfait et s'appartient proprement à elle-même. Il suit de là qu'en s'occupant d'une *personne*, on peut considérer plus directement ou la nature qui est comme la base de son existence, ou le mode particulier d'exister qui la détermine. Si l'on considère directement la nature et indirectement la personnalité, ou si l'on considère une personne comme étant une nature revêtue de propriétés personnelles, on lui donnera un nom qui exprimera plus clairement, plus directement la substance; si l'on considère plus directement le mode d'exister, la *propriété*, le terme employé devra être différent.

III. La troisième cause tient à quelque chose de plus profond, à la nature même du mystère de la Trinité. Et ici nous allons nous exprimer avec toute la clarté et toute la précision dont nous sommes capable, et que nous sentons être réclamée par un sujet aussi important.

Il faut donc concevoir, premièrement, que la nature divine, étant absolument simple et unique, est absolument la même dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit, et par conséquent, qu'il n'y a pas de différence *réelle* entre la nature divine et les trois Personnes. Dieu est *réellement* le Père, il est le Fils, il est le Saint-Esprit. Si une différence *réelle* existait entre *Dieu* et les *Personnes* divines, ces Personnes ne seraient pas Dieu, ou il y aurait en Dieu quelque chose qui ne serait pas Dieu. Mais s'il n'y a pas de différence *réelle*, il faut reconnaître qu'il y a une différence de *raison*, ou une différence fondée sur notre manière de concevoir, entre la nature et les Personnes divines, et que cette différence est autre que celle que l'on voudrait imaginer entre la nature divine et les perfections absolues. Ainsi ce n'est pas

la même chose, selon notre manière de penser, d'*être Dieu* que d'*être Père*, ou *Fils*, comme c'est la même chose d'*être Dieu* et d'*être souverainement grand*, souverainement sage, Tout-puissant [1]. « Être d'une manière absolue, dit saint Augustin, est la même chose qu'être sage; mais *être* n'est pas la même chose qu'être Verbe, ou qu'être Fils [2]. » En d'autres termes, Dieu n'est pas Père, n'est pas Fils, précisément en tant que Dieu, parce que ce serait être la même chose sous le même rapport, et il n'y aurait plus de distinction réelle entre le Fils et le Père.

Secondement, ces Personnes que nous sommes forcés de concevoir comme distinctes de la nature divine, ne sont pas de simples modes, de simples formes de cette nature elle-même. Elles subsistent véritablement, elles sont quelque chose de substantiel comme parle Tertullien [3], ou comme le dit le père Pétau, ce sont des modes substantiels qui diffèrent réellement entre eux [4]; on ne peut en douter si l'on considère, entre autres choses, que toute génération proprement dite constitue une relation substantielle, puisqu'elle est une communication de la substance de la part de celui qui engendre à celui qui est engendré. La foi catholique enseignant qu'il y a en Dieu une génération véritable et substantielle, il y a donc en Dieu *deux modes substantiels de relation;* et comme on peut dire la même chose de la procession du Saint-Esprit que de la génération du Fils, les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit expriment donc quelque chose de substantiel [5]. Ils l'expriment si véritablement, qu'il

1. V. Petav, *Dogm. theol.*, t. II, l. IV, c. x, n. III.

2. Hoc est esse quod sapere... non hoc est esse quod Verbum, aut Filium esse. S. Aug., *de Trin.*, l. VII, c. II, n. 3.

3. Non vis enim eum (*logon*) substantivum habere in re per substantiæ proprietatem, ut res et persona quædam videri possit. *Adv. Prax.*, c. VII. Substantiva res est. c. XXVI.

4. *Dogm. theol.*, suprà.

5. Generatio omnis propriè dicta est origo ex substantiâ et naturâ... Idcircò φυσικὴ et οὐσιώδης est Patris appellatio, ut et Filii, necnon Spiritûs Sancti, qui et ipse, diverso licet modo, e Patris Filiique substantiâ procedit. Petav., *Dogm. theol.*, *ibid.*

est de la foi catholique que le Fils seul s'est incarné, et non le Père et le Saint-Esprit, ce qui implique manifestement que l'union de la nature humaine en Jésus-Christ s'est faite avec la nature divine, non en tant qu'elle est commune aux trois Personnes, mais en tant qu'elle est propre au Fils [1] : d'où il suit nécessairement aussi que la Personne du Fils est quelque chose de si réel, qu'elle a pu avoir et qu'elle a en réalité avec une nature humaine une relation d'union que n'ont pas les deux autres, et qu'il y a en elle une vertu, une force propre et personnelle qu'elle a exercée et qu'elle exerce dans cette union.

Troisièmement, ce *mode substantiel* que nous venons de reconnaître dans chacune des trois Personnes, n'est pas un mode d'absolu, mais un mode relatif. En d'autres termes, l'*être Père* est réellement distingué de l'*être Fils*, de l'*être Saint-Esprit;* mais ils sont réellement distingués non par une propriété absolue, mais par des propriétés relatives. Car être Père, être Fils, être Saint-Esprit ou Esprit du Père et du Fils, sont choses non absolues, mais relatives. Être Père suppose le Fils, être Fils suppose le Père, être Saint-Esprit ou Esprit de l'un et de l'autre, suppose le Père et le Fils, ainsi que l'a remarqué saint Denis d'Alexandrie [2]; mais, tout relatifs qu'ils soient, ces modes sont, ainsi que nous l'avons dit, quelque chose de subsistant en soi, et par eux la nature divine subsiste.

IV. Si l'on ajoute aux considérations que nous venons de présenter, que, souvent les docteurs de l'Église, en combattant leurs adversaires, prenaient les mots dans le sens dans lequel ceux-ci les employaient [3], on ne s'étonnera plus de trouver quelques différences dans le langage des Pères des pre-

1. In id quod proprium est Filii, non quod commune Trinitati. Conc. Tol. XI *in prof. fidei.*

2. V. ci-dessus. l. IV, c. XIII.

3. Veteres in usurpandis istiusmodi vocabulis *usiæ*, hypostaseos, naturæ, etc.... non ejus quam illis tribuebant, notionis, sed lu quâ usurpabant ii contra quos, vel ad quos et quorum gratiâ loquebantur, rationem adhibuisse.... Petav., *de Incarn.*, l. VI, c. II, n. 8.

miers siècles avec celui qui est adopté aujourd'hui. On se gardera donc bien de conclure qu'ils ne pensaient pas comme nous, de ce qu'ils ne parlaient pas toujours comme nous ; mais on comprendra la nécessité qu'il y a, pour ne pas se méprendre sur leur pensée, d'examiner l'ensemble de leurs propositions, et de tenir compte des circonstances dans lesquelles ils les ont produites, ainsi que des modifications qu'ils ont fait subir eux-mêmes en d'autres circonstances à leur langage. Moyennant ces précautions, dont la justice non moins que l'amour de la vérité fait un devoir, on reconnaîtra un merveilleux accord entre leur doctrine et celle que nous enseignons. On va s'en convaincre, en examinant avec nous successivement : 1° les expressions qui ont désigné constamment ce qu'il y a de distinct dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et qui n'offrent pas de difficulté ; 2° celles qui ont été employées en divers temps et par divers auteurs pour exprimer tantôt ce qu'il y a de commun, tantôt ce qu'il y a de propre dans la Trinité, et qui semblent indiquer une diversité ou une distinction de nature dans les trois Personnes ; 3° celles enfin qui, exprimant clairement ce qu'il y a de distinct dans la Trinité, paraissent impliquer une inégalité naturelle.

CHAPITRE XI.

Expressions qui ont désigné constamment ce qu'il y a de distinct dans la Trinité, et qui n'offrent pas de difficulté. — Le mot *Personne*. Abus qu'en fit Sabellius. Sens particulier dans lequel le prirent Tertullien et Novatien. — Le mot *Économie*. — Noms généraux donnés aux propriétés personnelles.

I. Parmi les expressions qui ont été constamment employées dans l'Église pour désigner ce qu'il y a de distinct dans la Trinité, celle qui tient le premier rang est le nom de *personne*[1]. Cette expression y est très-ancienne : nous la

1. V. S. Hipp., c. *Noet.*, n. VII.

trouvons dans saint Hippolyte, dans Tertullien et dans Novatien; tout le monde sait que jamais elle n'a été employée pour exprimer la nature divine. Elle ne donne donc lieu, sous ce rapport, à aucune équivoque; mais elle a son inconvénient, et il a été possible d'en abuser; car, signifiant, surtout en grec et originairement *aspect*, *face*, *personnage*, elle n'exprimait pas d'une manière tellement précise la subsistance et la distinction réelles des Personnes divines, qu'on ne pût lui donner un autre sens. Aussi certains modalistes, et Sabellius entre autres, ne faisaient-ils aucune difficulté, tout en n'admettant en Dieu qu'une personnalité réelle, de professer trois personnes [1], entendant par là trois aspects, trois faces, trois formes de la divinité. C'est ce qui engagea les docteurs de l'Église grecque à donner d'autres noms aux Personnes divines, et principalement celui d'*hypostase*.

Les Pères latins sentirent moins ce besoin, soit parce que les subtilités des nouveaux modalistes leur étaient moins familières, soit parce que le mot *Personne* leur paraissait dans leur langue assez clairement déterminé pour n'être pas susceptible de l'interprétation sabellienne. Nous voyons même que Tertullien et Novatien prennent quelquefois ce mot en un sens qui n'exprime pas seulement une personne réellement existante, mais une personne, qui étant manifestée et s'étant distinguée extérieurement d'une autre dont elle était censée faire partie, a acquis tous les droits attachés à la personnalité. On comprend que nous faisons allusion à l'opinion des anciens jurisconsultes, qui ne regardaient pas comme une *personne* l'enfant qui était encore renfermé dans le sein de sa mère; il n'acquérait la *personnalité* que par la naissance. Tertullien, qui a beaucoup emprunté à la langue de la jurisprudence [2], s'est plu à com-

1. Τόν γε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο, εἰπὼν τὸν αὐτὸν Θεόν, ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς Πατέρα, νῦν δὲ ὡς Υἱόν, νῦν δὲ ὡς Πνεῦμα Ἅγιον διαλέγεσθαι. S. Bas., *Ep.* CCX, n. 5. V. et. *Ep.* CCXIV, n. 3.

2. V. *Index Latinit. Tertull.*, edit. Semler, t. VI.

parer, ainsi que nous le verrons ailleurs avec détail, le Verbe divin avant la création à l'enfant qui est conçu, mais qui existe encore dans le sein de sa mère, et le Verbe divin depuis la création à l'enfant qui en est sorti, qui est né : dans son premier état le Verbe est bien réellement autre que le Père : il est bien Fils, puisqu'il est conçu, mais il n'est pas encore *Fils parfait*, il n'est pas encore une *personne* revêtue entièrement de toutes ses propriétés. De là ces expressions qui effarouchent au premier abord, et qui semblent incompatibles avec l'éternité du Verbe divin, que « la naissance parfaite de la Parole a eu lieu » lors de la création, qu'alors « le Verbe a été fait Fils de Dieu, » et pour revenir à notre sujet, que « la *sagesse* est une seconde personne produite ou créée [1], » ou plus durement encore, comme s'exprime Novatien, que « le Fils, lorsqu'il a procédé de Dieu pour créer le monde, est devenu une seconde personne [2]. » Mais toutes ces expressions, si hardies qu'elles soient, contiennent au fond un sens catholique, et nous voyons même Tertullien attacher la *personnalité* et le *nom de Fils* à ce qu'il appelle la *substance* de la Parole [3]; *substance* qui, d'après lui, n'est autre que le Verbe à l'état d'*Esprit* ou de *Raison* comme il parle. Par conséquent, il trouve, en dernière analyse, la vraie raison de la *personnalité* et celle de la *filiation* dans le premier état du Verbe, dans l'état de sa *conception*, état où ce docteur déclare de la manière la plus claire qu'il est éternel.

II. Mais ces observations, pour être bien comprises, demandent de plus amples développements. Ils viendront en lieu convenable. Remarquons ici qu'au nom de Personne

1. Hæc est nativitas perfecta sermonis. — Dehinc generatus ad effectum : quum pararet cœlum, aderam illi simul. Exindè eum parem sibi faciens, de quo procedendo filius factus est... —*Adv. Prax.*, c. VII. — Itaque Sophiam quoque exaudi, ut secundam Personam conditam. *Ibid.*, c. VI.

2. Deus utiquè procedens ex Deo secundam Personam efficiens. *De Trin.*, c. XXXI.

3. Ergò, inquis, das aliquam substantiam esse sermonem, spiritu et Sophiæ traditione constructam? Planè. — Quæcunque ergò substantia sermonis fuit, illam dico Personam, et illi nomen Filii vindico. — Tert., *Adv. Prax.*, c. VII.

peuvent se rapporter les noms de *mode*, de *forme*, d'*espèce*, que nous trouvons dans Tertullien [1], ceux d'*économie*, de *disposition*, dont se servent le même auteur et saint Hippolyte. Nous avons dit ailleurs que, bien que le mot *économie* soit en général employé dans l'antiquité ecclésiastique, et constamment, lorsqu'il s'agit du Verbe, pour exprimer l'Incarnation et les manifestations extérieures qui préparaient ou figuraient ce grand mystère, Tertullien et saint Hippolyte appliquant ce mot à la nature divine, opposèrent, dans la Divinité, l'*économie* à la *monarchie*. Ils entendirent par *monarchie* la nature divine en tant qu'elle est une, par *économie* cette même nature en tant qu'elle subsiste, qu'elle est disposée en Trinité, ou qu'elle subsiste en trois personnes [2]. Par suite de cette idée, saint Hippolyte appela la personne elle-même du nom d'*économie* [3].

III. Nous trouvons encore, dans les anciens docteurs, des expressions diverses employées pour signifier génériquement *ce qui constitue* les personnes divines et les distingue les unes des autres. Ils lui donnent ordinairement le nom de *propriété* de la personne, et opposent ainsi par exemple ce qui est propre au Fils, à ce qui lui est commun avec le Père [4]. Mais Tertullien désigne aussi ce qui constitue la personnalité par les mêmes noms qu'il donne ailleurs aux personnes elles-mêmes, car il dit du Père, du Fils et du Saint-Esprit : « Ils sont trois non par l'état, mais par le *degré*, non par la substance, mais par la *forme*, non par la puissance, mais par l'*espèce* [5]. » Évidemment le *degré*, la *forme*, l'*espèce* expriment dans ce passage ce qui est propre à chaque personne et la distin-

1. Unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur. *Ibid.*, c. II.

2. V. Tert., *Adv. Prax.*, c. III, XXX. — S. Hipp., c. *Noet.*, n. III-VIII-X.

3. Οἰκονομίαν δὲ τρίτην, c. *Noet.* XIV.

4. Ex hoc ipso apparente proprietate utriusque personæ, dùm dicit : Ego sum in Patre et Pater in me. Tertull., *Adv. Prax.*, c. XXIV. — V. et. c. XI. — Novat. *De Trin.*, c. XXII. — Ἀρνουμένους ἰδιότητα Υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ Πατρός. Orig. *In Joann.*, t. II, n. 2. Opp., I. IV, p. 50.

5. Tres autem, non statu, sed gradu; nec substantiâ, sed formâ; nec potestate, sed specie. Tertull., *Adv. Prax.*, c. II.

gue des autres. Parmi ces expressions, une seule soulève des difficultés, celle de *degré ;* nous y consacrerons un chapitre. Celle d'*espèce* et surtout celle de *forme* ont été employées par les Pères les plus exacts, et elles sont encore en usage chez les scolastiques, pour exprimer ce qui constitue la personnalité.

CHAPITRE XII.

Expressions employées dans les divers temps de l'Église pour exprimer tantôt ce qu'il y a de commun dans la Trinité, tantôt ce qu'il y a en elle de distinct. Les mots *essence* et *nature.* — Ces mots dans le langage philosophique avaient deux significations. — Employés par des auteurs certainement orthodoxes, pour désigner tantôt la nature, tantôt les personnes divines. — Explication d'un passage célèbre de Clément d'Alexandrie.

I. Passons aux expressions qui ont été employées dans les divers temps de l'Église et dans divers auteurs pour désigner tantôt ce qu'il y a de commun dans la Trinité, ou la nature divine, tantôt ce qu'il y a de distinct, et que nous appelons les Personnes. Ces expressions sont au nombre de trois : l'*essence*, en latin *essentia*, en grec οὐσία ; la *nature*, en latin *natura*, en grec φύσις ; l'*hypostase*, en latin *substantia* ou *subsistentia*, en grec ὑπόστασις. Pour parler d'abord des deux premières, nous croirons avoir donné sur ce sujet toutes les notions convenables en établissant : 1° qu'elles avaient dans le langage philosophique deux significations : l'une par laquelle elles sont plus propres à désigner la Nature, l'autre, au contraire, par laquelle elles sont propres à désigner les Personnes divines ; 2° que, conformément à ces divers sens, les mots *essence* et *nature* ont été appliqués par des auteurs certainement orthodoxes sur la matière de la Trinité, tantôt à la Nature, tantôt aux Personnes divines ; 3° que les docteurs qui, avant le concile de Nicée, se sont servis des expressions *essence* ou *nature* en parlant des Personnes divines, les ont prises dans le sens qui exprimait la personnalité.

II. Que les mots *essence*, *nature*, eussent dans le langage philosophique de l'antiquité deux significations, l'une propre à exprimer la nature, l'autre la personnalité, c'est un fait qui n'est contesté par personne, même par les détracteurs les plus injustes des anciens Pères, et qui, en réalité, n'est pas contestable.

Le mot οὐσία, qui a sa racine dans le verbe *être*, signifie *essence*, et souvent il est pris d'une manière rigoureuse et absolue pour exprimer l'essence d'une chose. D'autres fois, cependant, il signifie non l'essence d'une chose en général, mais l'essence d'une chose en tant qu'elle existe, en tant qu'individuelle et singulière [1]. C'est en ce sens qu'Aristote, dans son livre des Catégories, et les anciens métaphysiciens après lui, distinguent les premières et les secondes substances [2]. Ainsi l'οὐσία signifie tantôt l'essence ou la nature d'une chose prise d'une manière absolue, tantôt cette nature, en tant qu'elle est revêtue ou affectée de propriétés singulières ou personnelles. Il est évident qu'en ce dernier sens, elle peut être employée pour désigner la Personne.

Le mot φύσις a une signification encore plus étendue que le mot οὐσία. Radicalement et primitivement, il signifie une chose née, et par suite une nature, une chose naturelle [3]. Souvent on l'oppose à ce qui n'existe pas réellement. C'est en ce sens que saint Paul l'a pris dans deux de ses épîtres (Gal., IV, 8; Éph., II, 3). En ce dernier sens, il a pu être très-utilement employé pour exprimer la réalité de la subsistance des Personnes divines, par opposition aux erreurs des Sabelliens. Saint Anastase le Sinaïte soutient qu'Aristote et d'autres philosophes l'ont pris dans le sens de personne [4].

III. Quoi qu'il en soit, il est certain que les mots οὐσία et φύσις ont été employés par des auteurs certainement ortho-

1. Τὸ τί ἦν εἶναι : en langage scholastique, *quidditas*.
2. V. Petav., *Dogm. theol.*, t. II, l. IV, c. I, n. II; c. X, n. IV; c. XI, n. V.
3. V. Petav., *ub. supr.*, c. II, n. 3.
4. In ὁδηγῷ, c. VI.

doxes sur la matière de la Trinité, tantôt pour exprimer la Nature, tantôt pour exprimer les Personnes divines. Nous serions infinis, si nous prétendions établir, par des témoignages, qu'ils ont été employés par des auteurs ecclésiastiques pour signifier la Nature divine. C'est le sens le plus ordinaire donné à ces mots dans l'antiquité ecclésiastique. Et il n'y a à cela aucune difficulté. Mais il est bon d'établir qu'ils ont été pris souvent, par les auteurs les plus orthodoxes, pour désigner les Personnes divines.

Piérius d'Alexandrie, à qui Photius lui-même a rendu ce témoignage, « qu'il avait des sentiments orthodoxes sur le « Père et sur le Fils, disait cependant *deux essences* et *deux* « *natures*, entendant par l'essence et la nature, ainsi qu'il « conste par les antécédents et les conséquents, l'hypos« tase ou la personne [1]. » Le P. Pétau cite plusieurs passages des Pères du quatrième siècle dans lesquels l'οὐσία est pris dans le sens de Personne, et un beaucoup plus grand nombre d'autres des mêmes docteurs où le mot φύσις est pris dans le même sens [2]. Tous les auteurs qui se sont occupés du sujet que nous traitons rapportent un fragment de la lettre de saint Alexandre d'Alexandrie à saint Alexandre de Constantinople, où il dit que, « par les paroles, *Moi et mon Père* « *nous sommes Un*, Jésus-Christ n'a pas voulu faire entendre « qu'il était le Père, ni que les deux natures subsistant par « l'hypostase n'étaient qu'une [3] ; » et ils observent avec raison que, par ces mots *natures subsistant par l'hypostase*, saint Alexandre entend évidemment les Personnes du Père et du Fils. Dans la même lettre, et peu après ce que nous venons de rapporter, saint Alexandre appelle le Verbe « une nature

1. Πλὴν οὐσίας δύο, καὶ φύσεις δύο λέγει· τῷ τῆς οὐσίας καὶ φύσεως ὀνόματι, ὡς δῆλον ἔκ τε τῶν ἑπομένων καὶ προηγουμένων τοῦ χωρίου, ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως.... χρώμενος. Phot., *Biblioth.*, c. CXIX.

2. Petav., *Dogm. theol.*, t. II, l. IV, c. I, n. 2-3. — Nous pourrions en ajouter d'autres; mais ils trouveront mieux leur place dans la seconde période de cette Histoire.

3. Οὐδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι σαφηνίζων. Ap. Theod., *Hist. eccles.*, l. I, c. IV.

seule engendrée [1]. » Et il est évident qu'en cet endroit comme en l'autre, il envisageait la nature en tant qu'elle est revêtue de ses propriétés personnelles, et qu'elle subsiste dans la Personne du Fils.

IV. Après ces explications, il est facile de disculper des accusations portées contre eux quelques anciens écrivains ecclésiastiques, et de prouver que, lorsqu'ils ont appliqué les mots οὐσία et φύσις au Fils et au Saint-Esprit, ils ont entendu ces mots dans le sens de la personnalité. Ces auteurs se réduisent à deux, Clément d'Alexandrie et Origène; mais, comme nous aurons, à propos du mot *hypostase*, à exposer complétement le langage philosophique d'Origène sur la Trinité, nous ne nous occuperons ici que de son maître.

Voici donc ce qu'on reproche à Clément d'Alexandrie, et sur quoi l'on se fonde pour prétendre qu'il n'a pas admis la consubstantialité du Père et du Fils; c'est d'avoir dit, en parlant de l'excellence du Verbe divin : « Très-parfaite, « très-souveraine, très-dominante et très-bienfaisante est *la* « *nature* du Fils, qui est très-intimement unie au seul Tout- « Puissant [2], » et par là d'avoir fait entendre que la *nature* du Fils était distincte du Père, et qu'elle ne lui était qu'*unie*, au lieu de n'être qu'*une* avec sa nature propre.

Mais n'est-il pas évident qu'en ce passage, le savant docteur n'entend point, par le mot de *nature* du Fils, la *nature* en général, en l'opposant à la *nature* du Père, mais la nature en tant qu'elle est propre au Fils, qu'elle est personnalisée dans le Fils? Et, sous cet aspect, n'est-il pas vrai de dire qu'elle est intimement unie à Dieu le Père, et qu'elle ne se confond pas, n'est pas absolument *un* avec lui? Sur quel motif prétendrait-on que Clément d'Alexandrie n'a pas pu prendre le mot *nature* en ce sens relatif, tandis que tant d'autres auteurs orthodoxes l'ont fait?

Si l'on en juge par l'ensemble de sa doctrine, est-il possi-

1. Φύσις μονογενής. *Ibid.*

2. Τελειοτάτη δὴ καὶ ἁγιωτάτη, καὶ εὐεργετικωτάτη ἡ Υἱοῦ φύσις, ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη. *Strom.*, l. VII, n. II, p. 831.

ble de douter que Clémeut d'Alexandrie ait enseigné la consubstantialité, l'unité du Père et du Fils, et aussi l'unité parfaite de la nature divine? On le verra par ce que nous rapporterons de ses ouvrages, dans notre dixième livre. En lisant ces passages, on sera parfois tenté de craindre qu'à force d'exagérer l'unité du Père et du Fils, il ne confonde les personnalités, et on lui saura gré de s'être exprimé d'une manière si précise, à cet égard, dans le passage que nous discutons, que le doute ne soit pas permis. Veut-on juger du moins du vrai sens de ce passage par la suite de son discours? qu'on en poursuive la lecture. On y verra ce savant prêtre ajouter immédiatement après, que le Verbe « est la souveraine excel- « lence qui gouverne parfaitement l'univers, » et qui opère « toutes choses « avec une indomptable et inépuisable puis- « sance ; » que « jamais il ne quitte la hauteur d'où il contemple « toutes choses, » c'est-à-dire évidemment le sein de Dieu; « qu'il ne se divise ni ue se partage, ni ne passe d'un lieu à « un autre ; qu'il est partout tout entier, sans être contenu « nulle part; tout intelligence, tout lumière, tout œil, « voyant tout, entendant tont, sachant tout, et pénétrant par « sa puissance toutes les puissances. » Ou y verra « que « toute la milice des anges et que tous les dieux sont ses « sujets; » qu'il est « la providence secrète, publique, uni- « verselle; » qu'il a soin de tout, parce qu'il le peut, et que « personne ne saurait l'en empêcher, parce qu'il est le Sei- « gneur de toutes choses, « parce qu'il le veut, » et qu'il « n'est susceptible d'aucune affectiou humaine, lui qui est « engendré sans commencement et d'une manière impassi- « ble; » parce qu'enfin « l'ignorance ne peut l'atteindre, vu « qu'il est Dieu; » et, en un mot, « qu'il est l'auteur et la « cause de tous les biens et une puissauce incompréhen- « sible [1]. » Devaut uu langage aussi plein d'élévation et

1. Αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχή, ἣ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει, ἀκαμάτῳ, καὶ ἀτρύτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη. — Οὐ γὰρ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ Υἱὸς Θεοῦ· οὐ μεριζόμενος, οὐ καὶ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντη δὲ ὢν πάντοτε, καὶ μηδαμῇ περι-

de force, on ne s'explique pas les accusations portées contre Clément d'Alexandrie relativement à la personne du Fils de Dieu, car on ne conçoit pas ce qu'il aurait pu dire de plus excellent de Dieu le Père! Mais il y a ici quelque chose de plus frappant encore. Dans le cours de ses raisonnements, le savant Alexandrin emploie, en parlant du Fils, des expressions qui indiquent de la manière la plus claire son unité parfaite avec le Père. Il dit donc que le Fils « est tout entier « la lumière paternelle, » qu'il est « la vertu ou la force du « Père et sa sagesse; » et, comme si ce n'était pas assez, qu'il est « la force paternelle, l'énergie paternelle [1]. » Ce qu'on redoute en lisant ces choses, ce n'est pas, comme nous le disions tout à l'heure, que Clément d'Alexandrie sépare la substance du Fils de celle du Père, mais qu'il les confonde.

Sans sortir donc du passage incriminé, il est évident que ce docteur enseigne clairement la consubstantialité du Père et du Fils. Nous ne nous arrêtons pas à ce que, pour désigner le Père, il l'appelle *seul tout-puissant*. Car on voit, dans le cours des fragments que nous avons cités, qu'il attribue aussi au Fils la toute-puissance. Ailleurs il la proclame de la manière la plus formelle. Il appelle même le Fils « le *seul* Dieu de tous les hommes [2]. » Et, pour le dire en passant, c'est là une des preuves de la règle si constante dans l'antiquité, que, lorsqu'il s'agit du Père, du Fils et du Saint-Esprit, le mot *seul* n'est point exclusif des Personnes qui sont

εχόμενας, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῷον, ὅλος ὀφθαλμός, πάντα ὁρῶν, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν. Τούτῳ πᾶσα ὑποτέτακται στρατιὰ ἀγγέλων τε καὶ θεῶν. — Ἡ πρόνοια ἰδίᾳ, καὶ δημοσίᾳ, καὶ πανταχοῦ — οὔθ' ὑφ' ἑτέρου κωλυθείη ποτ' ἂν ὁ πάντων Κύριος — ἀλλ' οὐδὲ ἅπτεται τοῦ Κυρίου ἀπαθοῦς ἀνάρχως γενομένου φθόνος· — ἄγνοια γὰρ οὐχ ἅπτεται τοῦ Θεοῦ — οὗτος ἁπάντων τῶν ἀγαθῶν, θελήματι τοῦ παντοκράτορος Πατρὸς καθίσταται, πρωτουργὸς κινήσεως, δύναμις ἄληπτος αἰσθήσει. — *Ibid.*, p. 831, 832, 833.

1. Ὅλος φῶς πατρῷον — δύναμις γὰρ τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός... ἀρχικώτατος λόγος τοῦ Πατρὸς καὶ σοφία αὐτοῦ. — Δύναμις... πατρικὴ — πατρική τις ἐνέργεια ὁ Υἱός. — *Ibid.*, p. 831, l. 27; 832, l. 37, 39; 833. l. 32, l. 8.

2. Πάντες ἄνθρωποι πιστεύσατε μόνῳ τῷ πάντων ἀνθρώπων Θεῷ. *Coh. ad Gr.*, p. x, p. 84.

inséparables dans la Divinité, mais des êtres qui sont étrangers à sa substance.

CHAPITRE XIII.

Du mot *Hypostase*. — Ce mot est par lui-même susceptible d'un double sens. — Bien avant le concile de Nicée, il a été employé dans le sens de *personne réelle*, par des auteurs chrétiens qui sont certainement orthodoxes sur la consubstantialité des trois personnes divines. — Ce qui eut lieu après le concile de Nicée. Sagesse admirable du concile d'Alexandrie, tenu en 362 par saint Athanase. Cette conduite doit servir de règle dans l'étude des Pères.

I. Le mot ὑποστάσις, *hypostase*, a été souvent pris chez les anciens dans le sens d'*essence* ou de *substance*. Mais, quoique saint Jérôme le nie dans sa lettre au pape Damase, il est certain que ce mot a un sens plus général et qu'il signifie aussi, dans les auteurs littéraires de l'antiquité, ce qui existe réellement par opposition à ce qui n'existe qu'en apparence ou seulement dans la pensée. Le P. Garnier, dans sa savante préface du tome III des œuvres de saint Basile, le prouve par des passages d'Aristote et de Thémistius [1]. Le P. Pétau, qui reconnait et approuve beaucoup ce sens, avait allégué d'autres témoignages [2]. Du reste, l'origine grammaticale du mot *hypostase* se prête à cette double signification. La seconde est même plus littérale que la première. Et il est facile de comprendre que si le mot *hypostase*, pris dans le premier sens, est propre à signifier la nature divine, il ne l'est pas moins, en l'employant dans son sens le plus général, à exprimer la réalité de la subsistance des Personnes divines, par opposition à l'erreur et au langage des Sabelliens.

II. Ceci n'est pas contesté, et ne doit pas nous arrêter davantage ; mais il importe singulièrement de connaître l'usage que les docteurs ecclésiastiques ont fait de ce mot, soit avant, soit depuis le concile de Nicée.

1. S. Bas., Opp., t. III, præf., § I, n. VI. — Arist., *de Mund.*, c. IV. Themyst. in Phys., n. 2.

2. Petav., *ub. sup.*, c. I, n. V; c. II, n. VI. — Plotin, *Ennead.* VI, l. VIII, c. VII.

En ce qui concerne les temps qui ont précédé ce concile, nous regardons comme un fait certain que le mot *hypostase* a été employé dans le sens de *personne réelle* par des docteurs qui sont orthodoxes sur la consubstantialité des trois Personnes divines. Ce que nous avons rapporté dans le chapitre précédent de la lettre de saint Alexandre d'Alexandrie, suffirait pour nous en convaincre; le mot *hypostase* y est employé pour déterminer le mot *nature* au sens de personnalité. Avant saint Alexandre avait paru la profession de foi de saint Lucien d'Antioche, et nous avons vu qu'il la terminait en disant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois *par l'hypostase*, ce que saint Hilaire expliquait de la manière suivante : « Ils ont dit *trois substances* indiquant les personnes subsistantes par le mot de *substance*, et non en séparant la substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit par une diversité réelle d'essences semblables [1]. » Si l'on était tenté de récuser le jugement de saint Hilaire, on ne le sera pas sans doute de s'inscrire en faux contre les fragments que saint Basile et saint Athanase nous ont conservés du livre de saint Denis d'Alexandrie, intitulé *réfutation* et *apologie*. Nous avons vu et nous verrons encore que ce grand évêque y enseignait, de la manière la plus formelle, la consubstantialité et l'inséparabilité des trois Personnes divines; nous avons vu aussi qu'il y disait que nier qu'il y eût *trois hypostases* en Dieu, c'était détruire la Trinité. Et chose remarquable, et qui nous est une preuve de plus de la grande sagesse des pontifes romains! Saint Denis de Rome, dans le beau fragment de sa lettre que nous a conservé saint Athanase, ne condamne pas ceux qui disaient ou qui admettaient *trois hypostases* en général, mais ceux qui introduisaient *trois hypostases séparées et étrangères l'une à l'autre* [2]. Avant

1. Ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν. Idcircò tres substantias esse dixerunt, subsistentium personas per substantias edocentes, non substantiam Patris et Filii et Spiritûs Sancti diversitate similis essentiæ separantes. S. Hil., *de Synod.*

2. V. ci-dessus, l. IV, c. XIII.

Denis d'Alexandrie, saint Hippolyte de Porto, écrivant contre Noët, avait dit que la nature humaine en Jésus-Christ ne pouvait *subsister personnellement* sans le Verbe, parce qu'elle avait dans le Verbe *sa subsistance* [1]. Et Tertullien, voulant prouver contre Praxéas que le Verbe n'est pas un son, une apparence, un air battu, mais une réalité subsistante, l'appelle *une substance*, *une chose substantielle*, rendant ainsi en latin, selon son usage d'imiter les Grecs, le mot *hypostase*, et prenant à cause de l'imperfection de la langue latine le mot *substantia* en deux sens différents, l'un pour désigner la nature divine qui est commune au Père et au Fils, l'autre la réalité de la personne du Fils [2]. Ce que nous avons cité ailleurs, et ce que nous rapporterons encore de Tertullien et de saint Hippolyte, ne permet pas de douter qu'ils aient eu des opinions saines sur la consubstantialité du Verbe. Il est donc constant que, depuis le commencement du troisième siècle, ou pour mieux parler, depuis l'origine de l'hérésie sabellienne, les docteurs catholiques pour exprimer clairement la subsistance des Personnes divines, et plus tard pour prévenir les subterfuges des modalistes, employèrent le mot *hypostase* dans le sens de *personne*.

III. Précisément, parce que le mot *hypostase* était susceptible de signifier la nature, les ariens affectèrent de s'en servir et de dire qu'il y avait trois *hypostases* dans la Trinité, entendant par là, non trois Personnes réelles et indivisiblement unies, au sens de saint Denis et des autres docteurs du troisième siècle, mais trois *hypostases* séparées et de nature diverse. Cet abus fut sans doute la cause principale pour laquelle plusieurs orthodoxes, tant en Orient qu'en Occident, dans le cours du quatrième siècle, hésitèrent à dire ou même se refusèrent à admettre trois hypostases dans la Trinité.

1. Ἡ σάρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. *C. Noet.*, n. xv.

2. Non vis... eum habere in re per substantiæ proprietatem, ut res et persona quædam videri possit, etc. *Adv. Prax.*, c. vii.

Quoi qu'il en soit, il est certain qu'après le concile de Nicée, les évêques et les docteurs catholiques se partagèrent sur l'usage du mot *hypostase;* que les uns soutinrent qu'il fallait dire qu'il y avait en Dieu *trois* hypostases, les autres *une* seule; les premiers entendant par le mot *hypostase* la personne, les seconds la nature. Il est certain aussi que ceux-là même qui soutenaient les trois hypostases ont pris quelquefois, dans leurs ouvrages, le mot *hypostase* dans le sens de *nature.* Enfin, quoique le sentiment des partisans des trois *hypostases* ait prévalu, et que ce mot ait été généralement fixé au sens de *personne réelle,* l'Église a beaucoup loué la conduite d'un concile d'Alexandrie, que présidait saint Athanase, et dans lequel s'attachant moins aux mots qu'à la chose qu'ils expriment, on indiqua la marche qu'il fallait suivre pour reconnaître si ceux qui disaient *trois hypostases*, et ceux qui n'en admettaient qu'*une*, étaient catholiques. Comme cette conduite nous paraît pleine de sagesse, qu'elle a été d'ailleurs mal comprise, et surtout qu'elle peut nous servir de règle pour reconnaître le vrai sens des expressions des anciens Pères, nous devançons l'ordre des temps, et nous racontons ce qui se passa dans ce concile, en suivant pas à pas le récit que nous trouvons dans une épître de saint Athanase.

Le concile demanda donc d'abord à « ceux qui admet- « taient trois hypostases s'ils les admettaient dans le sens « des Ariens comme divisées, étrangères l'une à l'autre, de « diverse substance, et chacune subsistant par elle-même, « telles que les enfants des hommes et les productions des « autres créatures; s'ils voulaient dire trois substances dif- « férentes, comme sont l'or, l'argent et le cuivre, ou comme « d'autres hérétiques, trois principes ou trois dieux. Ils as- « surèrent qu'ils ne disaient rien de tout cela et qu'ils n'en « avaient jamais eu la pensée. On leur demanda donc com- « ment ils l'entendaient. Ils répondirent qu'ils parlaient « ainsi parce qu'ils croyaient que la sainte Trinité n'est pas « seulement une Trinité de nom, mais qu'elle est et subsiste

« véritablement. Nous savons, dirent-ils, que le Père est et « subsiste véritablement ; nous savons que le Fils est et sub- « siste véritablement dans la substance du Père, et que le « Saint-Esprit subsiste et existe. Nous n'avons pas dit trois « dieux ni trois principes, et nous ne souffririons pas qu'on « le dît ou qu'on le pensât. Nous connaissons la sainte Tri- « nité, mais une seule divinité : un seul principe ; le Fils « consubstantiel au Père, le Saint-Esprit ni créature ni étran- « ger, mais propre et inséparable de la substance du Fils et « du Père[1].

« Le concile, ayant approuvé cette explication des trois « hypostases, interrogea ceux qui n'en admettaient qu'une, « pour voir s'ils n'étaient pas dans les sentiments de Sabel- « lius, et s'ils ne prétendaient pas, comme lui, que le Fils « était sans substance et le Saint-Esprit sans subsistance[2]. « Ils assurèrent qu'ils ne le disaient point, et qu'ils ne l'a- « vaient jamais pensé ; mais, ajoutèrent-ils, nous prenons le « mot *hypostase* dans le même sens que le mot *substance*, « et nous croyons qu'il n'y en a qu'une, parce que le Fils « est de la substance du Père, et à cause de l'identité de la « nature[3] ; car nous croyons qu'il n'y a qu'une nature di- « vine, et non une nature du Père à laquelle celle du Fils et « du Saint-Esprit soit étrangère[4]. Les partisans des trois « hypostases s'accordèrent avec ceux-ci ; ceux même qui « n'en admettaient qu'une adhérèrent à l'explication des pre-

1. Ἀπεκρίναντο διὰ τὸ εἰς ἁγίαν Τριάδα πιστεύειν, οὐκ ὀνόματι Τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν, Πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα, καὶ Πνεῦμα Ἅγιον ὑφεστὸς καὶ ὑπάρχον οἴδαμεν, μήτε δὲ εἰρηκέναι τρεῖς θεοὺς, ἢ τρεῖς ἀρχάς... ἀλλ' εἰδέναι ἁγίαν μὲν Τριάδα, μίαν δὲ θεότητα, καὶ μίαν ἀρχήν, καὶ Υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ Πατρί... τὸ δὲ Ἅγιον Πνεῦμα, οὐ κτίσμα, οὐδὲ ξένον, ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρός. Ap. S. Athan., *Rom. ad Antioch.*, n. 5. Opp., p. 773.

2. Ἢ ὡς ἀνουσίου ὄντος τοῦ Υἱοῦ, ἢ ἀνυποστάτου τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.— *Ibid.*, n. 6.

3. Ἀλλ' ὑπόστασιν μὲν λέγομεν, ἡγούμενοι ταὐτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν· μίαν δὲ φρονοῦμεν διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸν Υἱόν, καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως. *Ibid.*

4. Μίαν γὰρ θεότητα, καὶ μίαν εἶναι τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν. κ. τ. λ. *Ibid.*, p. 774.

« miers, et le concile anathématisa d'un commun accord « Arius, Sabellius, Paul de Samosate, Valentin, Basilide et « Manès[1]. »

Ainsi procéda le concile d'Alexandrie. Nous sommes persuadé que, si l'on se conformait à cette conduite si pleine d'équité et de sagesse, dans l'examen des ouvrages des docteurs de l'Église primitive, on verrait s'évanouir la plupart des difficultés que la différente acception des termes a fait naître sur leur doctrine. On va s'en convaincre pour Origène, relativement à l'usage des mots *essence* et *hypostase*, et puis pour Tertullien, par rapport au mot *degrés* qu'il a employé à l'égard de la seconde et de la troisième personne de l'auguste Trinité.

CHAPITRE XIV.

Du mot *hypostase*. Suite. — Langage philosophique d'Origène sur la Trinité. Il oppose ordinairement les mots *essence, hypostase*, à ce qui n'existe pas réellement. — Il combattait des hommes qui niaient l'existence réelle et distincte du Fils et du Saint-Esprit. Ce qu'il devait faire en ce cas. — Il s'est exprimé parfois avec une précision bien remarquable, et qui ne laisse plus subsister de difficultés.

I. La défense du langage philosophique d'Origène sur les Personnes divines est devenue facile par les faits que nous avons établis et par les observations que nous avons développées dans les chapitres précédents. Tout ce qui peut faire difficulté sur la matière qui nous occupe, dans ce célèbre écrivain, se réduit à trois ou quatre passages dans lesquels il blâme ceux qui « enseignent que le Saint-Esprit n'est pas « une substance subsistante autre que le Père et le Fils[2], » « qui nient que le Père et le Fils soient deux hypostases[3]; »

1. Ἀμέλει κἀκεῖ οἱ αἰτιαθέντες ὡς εἰρηκότες τρεῖς ὑποστάσεις, συνετίθεντο τούτοις· καὶ αὐτοὶ δὲ οἱ εἰρηκότες μίαν οὐσίαν, τὰ ἐκείνων ὥσπερ ἡρμήνευσαν καὶ ὡμολόγουν, καὶ ἀναθεματίζετο παρ' ἀμφοτέρων τῶν μερῶν κ. τ. λ. *Ibid.*

2. Δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ὑφεστᾶναι τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. *In Joann.*, l. II, n. 6.

3. Ἀναιροῦντας δύο ὑποστάσεις εἶναι Πατέρα καὶ Υἱόν. *C. Cels.*, l. VIII, 12.

et où il déclare être persnadé que « le Père, le Fils et le « Saint-Esprit sont trois hypostases [1], » ou que « le Père et « le Fils sont deux choses quant à l'hypostase [2]. » Les adversaires d'Origène concluent, de ces paroles, qu'Origène a admis dans la Trinité trois essences ou trois natures et trois hypostases séparées. Mais, encore une fois, rien n'est plus facile que de disculper le célèbre Alexandrin sur ce point. On peut le faire par diverses considérations.

D'abord, c'est un langage commun, dans Origène, d'opposer les mots *essence*, *hypostase* à ce qui n'existe pas réellement, et de regarder comme étant un par l'*essence* ou selon l'*hypostase* ce qui n'est distingué que par le nom ou par la pensée. Ainsi, dans son premier tome sur saint Jean, il craint qu'on ne croie qu'il divise l'*essence* ou la *substance* du Sauveur, parce qu'il distingue en lui plusieurs manières de la concevoir [3]. Dans ses homélies sur Jérémie, il dit encore, en parlant de Jésus-Christ, que « le suppôt est un, « mais que, par la pensée, on trouve en lui des différences, « et on lui donne divers noms à cause des diverses manières « de l'envisager et de le concevoir [4]. » Dans ses tomes sur saint Matthieu, rapportant l'opinion des commentateurs qui entendaient du martyre le calice et le baptême dont parle Jésus-Christ, il dit « qu'ils ne disent pas si on peut considérer ce calice et ce baptême de deux manières désignées par deux noms, quoiqu'ils soient *un* par l'hypostase [5], » ou en réalité. Origène prend donc quelquefois les mots *essence*, *suppôt*, *hypostase*, non dans le sens rigoureux de *nature*, mais dans le sens plus général de *réalité subsistante*, opposée

1. Τρεῖς ὑποστάσεις. *In Joann.*, ub. supr.

2. Ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα. *C. Cels.*, ub. supr.

3. Μηδεὶς δὲ προσκοπτέτω διακρινόντων ἡμῶν τὰς ἐν τῷ Σωτῆρι ἐπινοίας, οἰόμενος καὶ τῇ οὐσίᾳ ταὐτὸν ἡμᾶς ποιεῖν. *In Joann.*, t. I, n. 30. Opp., t. IV, p. 32.

4. Ἀλλὰ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἕν ἐστι, ταῖς δὲ ἐπινοίαις τὰ πολλὰ ὀνόματα ἐπὶ διαφόρων ἐστίν. *In Jerem.*, hom. VIII, 2. Opp., t. III, p. 171.

5. Οὐ παριστάντες οὔτε εἰ δύο ἐπινοίας ἔχει δηλουμένας διὰ τῶν δύο ὀνομάτων ἐν τῇ ὑποστάσει τυγχανόντων. *In Matth.*, l. XVI, 6. Opp., t. III, p. 717. V. et. *in Jerem.*, hom. XVIII, 4.

à ce qui n'existe pas, ou qui n'est distingué que par le nom et par la pensée. Il est évident qu'en ce sens il pouvait dire que le Saint-Esprit *était une essence subsistante* autre que le Père et le Fils, et que les trois Personnes étaient *trois hypostases*, sans porter la moindre atteinte à la foi de la consubstantialité. La question se réduit donc à savoir si, dans les passages incriminés, il a employé dans ce sens les mots *essence* et *hypostase*. Jugeons-en par les opinions et le langage des adversaires qu'il y combattait.

II. Car, secondement, pour juger sainement de la signification qu'Origène donnait aux passages que nous examinons, il faut préalablement connaître quelle était l'opinion de ceux qu'il y attaquait, ou du moins quelle était l'idée qu'il s'en faisait lui-même. Or, à cet égard, le doute n'est pas possible. Origène nous apprend, en effet, dans plusieurs de ses ouvrages, que ceux qu'il combattait étaient des hommes qui niaient que « le Saint-Esprit fût une nature subsistante « et pensaient qu'il était absolument le même que le Père [1] ; » qui niaient que « la propriété du Fils fût différente de celle « du Père [2] ; » qui prétendaient démontrer que « le Fils n'é« tait pas distingué du Père par le nombre [3], » et soutenaient « qu'ils n'étaient pas deux, mais *un*, non-seulement par « l'essence, mais encore par le suppôt [4], » qu'ils « différaient « par diverses manières d'être conçus, mais qu'on ne pou« vait distinguer le Père et le Fils selon l'hypostase [5]. » Parlant des mêmes hérétiques dans un autre ouvrage, il dit « qu'ils confondaient la nature du Père et du Fils, qu'ils « prétendaient que le Père et le Fils étaient un selon l'hypos« tase, et ne voyaient en ces Personnes divines qu'un sup« pôt qu'ils ne distinguaient que par la pensée et par les

1. Τῷ τὸ αὐτὸ αὐτῷ τυγχάνειν τῷ Πατρί. *In Joann.*, t. II, n. 6.

2. Ἀρνουμένους ἰδιότητα Υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τῆς τοῦ Πατρός. *Ibid.*, n. 2.

3. Μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρός. *In Joann.*, t. X, 21.

4. Ἀλλ' ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντας ἀμφοτέρους. *Ibid.*

5. Κατά τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ καθ' ὑπόστασιν λέγεσθαι Πατέρα καὶ Υἱόν. *Ibid.*, Opp., t. IV, p. 199.

« noms[1]. » Tels étaient les hommes qu'Origène avait à combattre. Tels étaient leurs enseignements et leur langage. Il n'est donc pas étonnant que, disputant contre eux, Origène leur ait reproché de nier que l'Esprit saint était une *essence subsistante*, puisque ce n'était à leur sens nier autre chose, sinon qu'il était personnellement ou réellement distinct du Père. Il n'est pas étonnant qu'Origène ait dit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont *trois hypostases*, ou *trois êtres distincts par l'hypostase*, puisque ses adversaires ne rejetaient cette expression que pour faire entendre que les trois Personnes divines n'étaient distinguées, ni entre elles, ni même en nombre, qu'elles ne l'étaient que par le nom et par la pensée, et ne faisaient qu'un seul suppôt. Si Origène eût pensé autrement, il eût compromis la foi catholique sur la distinction réelle des Personnes divines. Du reste, on remarque, dans le cours de sa discussion avec ces hérétiques, qu'il ne demande d'eux autre chose, sinon qu'ils reconnaissent les propriétés, la distinction réelle, l'existence du Fils et du Saint-Esprit; il ne se plaint que de ce qu'ils prétendaient que le Fils était *un* avec le Père, non-seulement quant à la substance, mais quant à l'hypostase, ce qui implique qu'il ne rejetait pas l'unité de substance; d'autant plus que les raisonnements qu'il fait ne sont jamais dirigés que contre l'unité personnelle.

III. Mais il y a plus encore, et nous devons reconnaître, en troisième lieu, qu'Origène s'exprime souvent, même dans les passages incriminés, avec une précision remarquable et qui ne laisse pas subsister de doute sur sa pensée. Ainsi, quant au mot *essence* ou *subsistance*, il n'a pas donné ce nom au Saint-Esprit d'une manière absolue, il dit seulement qu'il est une *essence subsistante*, et en tant que tel, distinct du Père et du Fils; dans un autre endroit où il distingue le Fils du Père, parlant de la personne du Fils, il l'appelle *une essence*

1. Συγχέοντες Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ἔννοιαν, καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες (lege διδάσκοντες) εἶναι τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον. *In Matth.*, t. XVII, n. 14. Opp., t. III, p. 789.

quant à la circonscription, quant à la détermination[1], ce qui signifie une substance ou une nature en tant qu'elle subsiste en elle-même, et qu'elle est revêtue de ses propriétés personnelles[2]. Quant au mot *hypostase*, il le distingue parfois clairement de l'*essence* ou de la *substance* du Fils. Il le fait dans un des passages que nous avons empruntés à ses tomes sur saint Jean, puisqu'il y distingue directement l'*essence* ou la *substance*, du *suppôt*, et qu'il donne le même sens au mot *suppôt* qu'au mot *hypostase*[3]. Il l'avait fait encore dans le même ouvrage, alors que, parlant des modalistes, ou de quelques orthodoxes qui les favorisaient sans le vouloir, il ajoutait : « Ni ils ne donnent au Fils l'*hypostase*, ou la per- « sonnalité, ni ils ne font connaître sa *substance*[4]. » Cette opposition mise entre l'hypostase et la substance fait voir ce qu'Origène entendait par le mot *hypostase*, et ne laisse plus subsister de difficulté.

1. Οὐσία κατὰ περιγραφήν. *In Joann.*, l. II, n. 2.

2. C'est ce dont on ne peut douter lorsqu'on compare ce passage avec ce qu'Origène venait de dire à la fin de son premier tome sur saint Jean. Pour marquer que le Verbe existe réellement, il dit qu'il « a une circonscription qui lui est propre, » Τὸν Λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα. *In Joann.*, t. I, n. 42. Opp., t. IV, p 47 ; que la parole qui est en nous n'a pas une circonscription hors de nous ou qui la fasse subsister, et la distingue de nous, el καὶ ὁ παρ' ἡμῶν οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν ἐκτὸς ἡμῶν, mais que le Verbe qui est la puissance de Dieu est distingué sous ce rapport de toutes les autres puissances, et qu'il a son hypostase dans la Sagesse, ἐν ἀρχῇ τῇ Σοφίᾳ τὴν ὑπόστασιν ἔχων.

3. *In Joann*, t. X, 21. — V. et. *in Matth.*, XVII, 14, *ub. sup.*

4. Καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ.... οὐ διδόασιν, οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν. *In Joann.*, t. I, n. 23. Opp., t. IV, p. 26. Aussi lorsqu'il veut exprimer que le Verbe est non pas seulement une même nature, mais la même personne avec la Sagesse, il ne dit pas seulement qu'il a la même essence, mais qu'*il subsiste essentiellement*, et que *quant au suppôt*, il est le même que la Sagesse, ὑφεστηκότος οὐσιωδῶς κατὰ τὸ ὑποκείμενον τοῦ αὐτοῦ ὄντος τῇ Σοφίᾳ. *In Joann.*, t. VI, n. 22. Nous devons tirer de tous les passages que nous avons allégués une conclusion importante. C'est que l'ἰδιότητα, l'ὑπόστασις, l'ὑποκείμενον, l'οὐσία κατὰ περιγραφὴν sont la même chose dans le langage d'Origène ; et c'est là, pour le dire en passant, l'une des clefs de sa doctrine.

CHAPITRE XV.

Noms donnés aux Personnes divines, qui sembleraient indiquer une différence ou une inégalité naturelle. Tertullien. Il donne le nom de *degrés* aux Personnes divines. — Ce que Tertullien entend par le mot *état*, qu'il oppose constamment à *degré*. — Ces degrés ne sont autre chose que l'expression de l'*ordre* existant entre les Personnes divines. — Ainsi il est vrai de dire, d'après Tertullien, qu'en Dieu il y a des *degrés* et que la divinité n'a pas de *degré*. — Conclusion de ce livre.

I. Il nous reste à parler des noms donnés aux Personnes divines, qui sembleraient indiquer une inégalité de nature entre elles, ou une diversité de possession de la même substance spécifique. A cet égard, nous ne connaissons qu'une expression employée par Tertullien dans son traité contre Praxéas, qui réclame quelque explication. Ce docteur, voulant faire entendre en quel sens le Père, le Fils et le Saint-Esprit diffèrent entre eux, dit « qu'ils sont trois, non par l'état, mais *par le degré* [1] »; et, en conséquence, il appelle ces trois personnes du nom de *degrés* [2]. Il n'est pas difficile de voir que cette expression est susceptible de deux sens : l'un selon lequel elle exprimerait simplement l'*ordre* qui existe entre les trois Personnes divines; l'autre par lequel seraient désignées aussi une supériorité et une infériorité naturelle, ou, en un mot, une inégalité de possession de la nature divine. Le premier sens est catholique, le second est contraire à la foi; le premier suppose seulement que la nature divine, existant originairement dans le Père, est communiquée tout entière par le Père au Fils, qui est le second, et par le Père et le Fils au Saint-Esprit, qui est le troisième. Le second sens suppose, au contraire, que la nature divine tout entière dans le Père n'est communiquée qu'en partie au Fils, et en partie moindre au Saint-Esprit, de sorte qu'il y a dans la Trinité division de la substance et dégénération de nature. Or, sans en

1. Non statu sed gradu. *Adv. Prax.*, c. II.
2. Gradus isti et formæ et species, in nomine Patris et Filii et Spiritûs Sancti deputantur. *Ibid.*

trer dans le fond de la question qui nous occupe, ne pourrait-on pas la trancher par des questions préjudicielles? N'est-il pas certain que Tertullien a enseigné, comme tous les Pères et toute l'Église, que la substance divine est simple et absolument indivisible? N'est-il pas certain aussi que Tertullien a enseigné que le Fils est tout-puissant comme le Père, immense comme le Père [1]? Et où est, en ce cas, la différence de degré de possession de la nature divine? N'est-il pas certain, enfin, qu'il n'a pas enseigné, comme on l'a fait dans tous les systèmes d'émanation, ou comme l'ont fait aussi les Ariens, que le Saint-Esprit procédait du Fils seul, mais qu'il procédait du Père et du Fils, ou du Père par le Fils [2]; et ainsi, que la Trinité ne s'étendait pas hors d'elle, mais se repliait et se renfermait en elle-même, ce qui exclut toute idée de dégénération? Mais nous ne voulons pas, quoique cela fût juste d'ailleurs, en présence d'une expression équivoque, qu'on juge du sens de Tertullien par l'ensemble de sa doctrine; nous tenons à déterminer le sens du *mot* par la discussion des passages mêmes où il est employé.

II. Pour savoir en quel sens Tertullien prend le mot *degré*, il suffirait d'abord de savoir en quel sens il prend le mot *état* qu'il lui oppose. Qu'on parcoure donc les divers ouvrages de Tertullien, et en particulier son traité contre Hermogène, son livre *de l'Ame* et son ouvrage même contre Praxéas, on y verra que ce docteur entend par l'*état* d'un objet ce qui constitue sa nature, ou son essence prise d'une matière absolue. C'est ainsi que, dans son traité *de l'Ame*, pour prouver par un exemple que l'âme ne croît ni ne décroît, il dit qu'un certain poids, une certaine masse d'or ou d'argent passant par le laminoir s'étend et s'augmente par la forme, par le volume [3], mais non par l'*état*, parce que le poids et la même somme de substance demeurent toujours. Ici, l'*état* est *opposé* à la *forme*, la *masse* au *volume*, la *subs-*

1. *Adv. Prax.*, c. XVII-XXIII. V. inf. le livre X° de cet ouvrage.
2. *Adv. Prax.*, c. IV-VIII-XXX. V. inf. le livre XI° de cet ouvrage.
3. Licet habitu augeri, quum statu non licet. *De Anim.*, c. XXXVII.

tance à ses modifications. L'âme, étant la même par l'*état*, c'est-à-dire *substantiellement*, acquiert seulement des modifications nouvelles. De la même manière, réfutant, dans son traité contre Hermogène, ce que disait cet hérésiarque, savoir : que la matière, quoique incréée, était inférieure à Dieu, il établit que ce qui fait que Dieu est ce qu'il est, c'est qu'il est éternel et incréé, et que cet *état* lui étant commun avec la matière, il s'ensuit que la matière lui est égale [1]. Par l'*état*, Tertullien entend visiblement en cet endroit le caractère essentiel, ou même ce qu'il y a de plus essentiel dans la nature divine, et il y déclare que ce qui est le même qu'un autre par l'état lui est nécessairement égal. Conformément à la même pensée, il présente dans le même ouvrage, comme synonymes, ces deux expressions qu'il applique à la Sagesse divine, « qu'elle n'est pas sujette à Dieu, et qu'elle n'est pas diffé« rente de lui par l'*état* [2], » tant il est vrai que l'identité de l'*état* impliquait, à ses yeux, l'égalité naturelle ! Enfin, dans son traité contre Praxéas, il appelle une domination de *propre état*, ou qui serait incompatible avec la *monarchie divine*, celle qu'exercerait un Dieu qui serait séparé du créateur et son émule [3]. Tertullien entend donc constamment par *état*, dans ses ouvrages, la substance, les propriétés absolues les plus essentielles de la nature divine, cette nature divine tout entière, de sorte qu'en disant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont *un* par l'état, il enseigne qu'ils sont *un* par la substance, par les propriétés absolues, par la nature divine, et qu'ils ne la possèdent pas moins parfaitement les uns que les autres ; car, s'ils la possédaient inégalement, il y au-

1. Materiæ autem *status* talis est. Igitur et duobus æternis, ut innatis, ut infectis, Deo atque materiâ ob eamdem rationem communis *status*... neutrum dicimus altero esse minorem, sive majorem... sed stare ambo ex pari magna, ex pari sublimia... Tert., *Adv. Herm.*, c. VII.

2. Non sibi subditam, non statu diversam... sed insitam et propriam. *Ibid.*, c. XVIII.

3. Eversio enim monarchiæ illa est tibi intelligenda, cùm alia dominatio suæ conditionis, ac proprii *status*, ac per hoc æmula superducitur, cùm alius Deus infertur adversùs Creatorem. *Adv. Prax.*, c. III.

rait en eux décroissement de substance, changement d'*état*. Le *degré*, en tant qu'il l'oppose à l'*état*, n'est donc pas, au sens de Tertullien, quelque chose qui implique une infériorité, une inégalité de possession de la substance divine.

III. Que signifie donc ce *degré* par lequel les Personnes divines sont distinguées entre elles, ou que signifie le mot *degrés* appliqué à ces personnes elles-mêmes? Le célèbre Africain va nous l'apprendre. Après avoir fait plusieurs comparaisons dont le but est de montrer que le Fils sort du Père, et que le Saint-Esprit procède du Fils d'une manière substantielle et inséparable, il conclut en disant que « la Trinité dérive du Père par des degrés entrelacés et enchaînés [1]. » Ces degrés ne sont là évidemment que l'ordre de dérivation et de procession des Personnes divines, ou, comme il parle lui-même dans un des chapitres suivants, que « l'enchaînement « du Père dans le Fils, et du Fils dans le Saint-Esprit, qui « fait trois adhérents l'un à l'autre, qui sont une chose, mais « non *une* personne, à cause de l'unité de substance et non « par la singularité du nombre. [2] » Si donc les Personnes divines sont appelées des degrés, ce n'est que parce qu'elles sont distinguées l'une de l'autre, et qu'il y a en elles un premier, un second, un troisième, en un mot, un ordre réel, déterminé et inviolable.

IV. Par cette explication si simple et si naturelle, ces passages de Tertullien se concilient admirablement avec ce qu'il a déclaré dans son traité contre Hermogène : que « c'est une « erreur païenne d'établir au-dessous du Dieu suprême « d'autres dieux qui lui soient inférieurs en divinité; que la « divinité n'a pas de *degré*, parce qu'elle est unique et qu'elle « ne saurait être jamais moindre qu'elle-même [3]. » Ces deux vérités sont donc incontestables dans la doctrine et le langage

1. Ita Trinitas per consertos et connexos gradus à Patre decurrens, et monarchiæ nihil obstrepit, et οἰκονομίας statum protegit. *Adv. Prax.*, c. VIII.

2. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohærentes, alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus... ad substantiæ unitatem, non ad numeri singularitatem. *Ibid.*, c. XXV.

3. V. ci-dessus, l. III, c. VIII, n. III.

du docteur africain : il y a des *degrés* subsistants et distincts dans la divinité, et la *divinité* n'a pas de *degré*; comme ce sont deux choses incontestables : il y en a trois qui sont Dieu, et ces trois ne sont ou ne font qu'un seul Dieu[1]. Il y a des degrés subsistants dans la nature divine, parce que les trois Personnes qui subsistent en cette nature sont réellement distinguées, qu'elles n'existent pas collatéralement, mais qu'elles sont personnellement subordonnées l'une à l'autre, mais la nature divine ne connaît pas de degré, parce qu'elle ne se divise pas, ne se partage pas, qu'elle ne peut exister en qui que ce soit de manière à être moindre qu'elle-même, qu'elle ne peut pas être possédée d'une manière plus ou moins parfaite, qu'elle est totalement possédée ou qu'elle ne l'est pas du tout. En un mot, il y a des *degrés* dans la divinité, parce qu'il y a trois Personnes qui sont enchaînées l'une à l'autre selon un ordre inviolable; mais la divinité n'a pas de *degré*, parce qu'elles sont enchaînées dans « une unité simple[2] » et indivisible. C'est ainsi que, par le rapport si naturel de ces divers textes, tout s'explique, tout se concilie; et la doctrine de Tertullien apparaît entièrement conforme à la doctrine catholique.

IV. Généralisant cette pensée, nous ne craignons pas de dire, en terminant ce livre, que si, dans l'examen de la doctrine des Pères, on procédait d'une manière analogue; si, au lieu de s'arrêter à quelques passages isolés, on considérait leurs enseignements et les locutions qu'ils emploient dans leur ensemble, on reconnaîtrait un merveilleux accord entre leur doctrine et la foi de l'Église. Nous venons de nous en convaincre en ce qui concerne le dogme de la Trinité considérée en général; nous nous en convaincrons plus encore dans le cours des livres suivants, où nous nous proposons d'étudier profondément la doctrine de l'Église primitive sur chaque Personne divine en particulier, et puis sur leur unité parfaite.

1. Tert., *Adv. Prax.*, c. XIII, rapporté ci-dessus, ch. VI, n. IV. — Pater et Filius et Spiritus, tres crediti, unum Deum sistunt. Tert., *Ibid.*, c. XXXI.
2. Trinitatis... connexæ in unitate simplici. Tert., *Adv. Prax.*, c. XII.

Comme nous n'y négligerons aucun témoignage, nous n'y dissimulerons non plus aucune difficulté ; et l'on verra, par le simple exposé de notre croyance, et par le rapport des textes entre eux, les plus grandes difficultés s'évanouir, ou même se tourner en preuves. Car tel est le propre de la vérité catholique sur les mystères en général, et sur la Trinité en particulier, que, tenant le milieu entre des erreurs opposées, elle a quelque chose de commun avec chacune. A cause de cela, les Pères, suivant les circonstances, semblent pencher tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, et par ces mouvements divers, ou par des expressions et des raisonnements différents, mettent en lumière ces divers points, ces pôles opposés de notre doctrine, tandis que par le rapport de ces mouvements, ou l'ensemble de ces expressions, ils en manifestent l'unité.

Mais, afin de mettre ce résultat suprême en évidence, nous devrons entrer dans de grands détails, et nous livrer parfois à des considérations théologiques assez profondes ; et, pour l'apercevoir, il faudra des esprits assez patients pour ne pas se lasser devant des recherches longues et des observations minutieuses en apparence ; assez philosophiques pour ne pas se laisser séduire au premier aperçu, mais qui sachent envisager les choses dans leur ensemble ; assez maitres d'eux-mêmes enfin pour n'être pas dirigés dans leurs appréciations par ces préjugés philosophiques ou dogmatiques qui sont le plus grand obstacle que l'on rencontre dans l'étude et dans la défense de la vérité !

LIVRE SIXIÈME.

De la première personne de la Trinité, ou du Père.

CHAPITRE I.

Caractère général de la première période dogmatique relativement au mystère de la Trinité. — Pourquoi la dignité propre du Père y a été spécialement enseignée. Cette dignité toujours reconnue dans l'Église. — En quoi elle consiste. Six grandes vérités catholiques. — Sujet et division de ce livre.

I. Chaque période dogmatique a un caractère qui lui est propre, et quoique toute la vérité révélée soit toujours enseignée dans l'Église, en chacune de ces périodes, quelqu'une des faces de cette vérité même s'y manifeste avec plus d'éclat. Ainsi, pour ne parler en ce moment que du mystère de la Trinité, dans les temps qui ont immédiatement suivi le concile de Nicée, c'est l'égalité essentielle du Père, du Fils et du Saint-Esprit qui est le plus constamment et le plus directement enseignée ; et dans ceux qui l'ont précédé, c'est la distinction des Personnes divines, leur ordre, et spécialement la dignité propre du Père qui sont le plus souvent proclamées. Est-ce à dire pour cela que la dignité propre de la première Personne divine ait été méconnue au quatrième siècle? Elle y a été au contraire très-clairement et très-énergiquement professée ; et, sans entrer encore dans le détail des faits qui le prouvent, il nous suffira de remarquer que le grand Évêque auquel il fut donné de dénoncer l'arianisme au monde chrétien, et de le proscrire le premier, saint Alexandre d'Alexandrie, disait dans sa belle lettre à son collègue de Constantinople : « Il faut conserver au « Père inengendré la gloire qui lui est propre, en professant

« qu'il n'a aucune cause de son existence. Être inengendré, « c'est le propre du Père, le Sauveur ayant dit lui-même : « *Mon Père est plus grand que moi*[1]. » Est-ce à dire, d'un autre côté, que les écrivains des trois premiers siècles n'aient pas connu l'égalité substantielle des trois Personnes divines? Mais ils l'ont constamment enseignée, ainsi que nous le verrons dans le cours de ce livre et des livres suivants. A quoi tient donc cette différence? Elle tient surtout à la nature diverse des discussions dogmatiques soulevées dans le cours de ces deux périodes. L'arianisme ayant nié la consubstantialité du Père et du Fils, l'Église se dut à elle-même de professer d'une manière plus explicite et plus éclatante cette auguste vérité, et elle ne faillit pas à ce devoir. Mais dans les trois premiers siècles, elle avait eu peu à combattre les doctrines analogues à l'arianisme. Ses adversaires principaux étaient alors les païens, les juifs, les gnostiques, les modalistes, et sa polémique avec eux réclamait une attention spéciale à la dignité propre de la première Personne divine.

En effet, à moins de dissimuler le caractère essentiel de la doctrine chrétienne, les écrivains ecclésiastiques, en annonçant aux païens le mystère du Dieu incarné, devaient leur enseigner, en même temps, que ce Dieu avait un Père, dont il était personnellement distinct; qu'il était donc son Fils, son Verbe, Dieu comme lui sans doute, mais le second dans la divinité et non le premier. Obligés qu'ils étaient, dans leurs controverses avec les juifs, pour défendre le même mystère avec avantage, de n'employer guère que des preuves empruntées à l'Ancien Testament, il fallait qu'ils alléguassent les passages où le nom de Dieu est attribué à des personnes distinctes, qu'ils insistassent sur la distinction de ces personnes, et sur la subordination originaire de l'une à l'autre,

1. Οὐκοῦν τῷ μὲν ἀγεννήτῳ Πατρί, οἰκεῖον ἀξίωμα φυλακτέον, μηδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἴτιον λέγοντας.... — Τὸ δὲ ἀγέννητον τῷ Πατρὶ μόνον ἰδίωμα παρεῖναι δοξάζοντες, ἅτε δὴ καὶ αὐτοῦ φάσκοντος τοῦ Σωτῆρος· Ὁ Πατήρ μου μείζων μοῦ ἐστιν. Ap. Theod., *Hist. eccl.*, l. 1, c. IV.

afin d'échapper à l'accusation de dualisme. Ayant à soutenir contre les gnostiques, d'une part, la dignité du Créateur, de l'autre, l'unité de principe dans la création, n'était-il pas naturel que, croyant que le Père est le Créateur de toutes choses, ils dissent que le Verbe, loin d'être supérieur au Créateur, dérivait de lui, lui était personnellement subordonné, et que, si le Fils faisait tout et ordonnait tout dans le monde, c'était en exécutant la volonté de son Père?

Mais c'est surtout dans leur polémique avec les modalistes, polémique qui remplit le troisième siècle, que les docteurs catholiques furent obligés d'insister sur ce point de vue, soit pour montrer qu'ils ne portaient pas atteinte à la Monarchie divine en admettant en Dieu trois Personnes réelles, soit pour établir qu'il n'était ni convenable, ni même possible que le Père eût été envoyé dans le monde, se fût incarné et eût accompli en sa Personne les mystères de souffrance et d'ignominie qui ont opéré notre rédemption.

II. A l'aide de ces considérations il est aisé de comprendre pourquoi les docteurs de l'Église primitive ont si souvent relevé, dans leurs ouvrages polémiques, la dignité propre de la première Personne divine. Mais, en exaltant ainsi la dignité du Père, n'ont-ils porté aucune atteinte à la dignité du Fils et du Saint-Esprit? N'ont-ils pas méconnu l'égalité naturelle de la Trinité? Nous ne craignons pas de répondre: Non, si on les prend dans la généralité, si on considère leur doctrine dans son ensemble; et nous espérons établir cette réponse sur des preuves indubitables. Mais pour qu'on puisse saisir ces preuves dans toute leur force, nous devons préalablement exposer quelques vérités théologiques sur la Personne du Père, qui nous paraissent être le fondement du langage comme des raisonnements des anciens docteurs, et qui nous serviront à les expliquer.

Entrons donc dans les profondeurs de la théologie; du sein de ses profondeurs jailliront sur la doctrine de l'Église primitive de vives et consolantes clartés pour les cœurs catholiques.

Nous l'avons dit souvent : c'est un principe sacré de notre foi qu'il y a dans la Trinité un ordre inviolable ; que cet ordre est fondé sur les relations qui existent entre les trois Personnes divines, que ces trois Personnes ne sont pas collatérales, comme si elles procédaient parallèlement de la nature divine, mais qu'elles procèdent l'une de l'autre, et que la seconde et la troisième sont ainsi personnellement subordonnées à la première. De ce principe découlent des vérités qui expriment la dignité propre du Père, en le considérant, soit en lui-même, soit dans ses relations immanentes avec le Fils et le Saint-Esprit, soit par rapport à la création du monde, aux théophanies, à l'économie de la rédemption et à celle du culte chrétien, qui est la conséquence et l'expression publique de ces sublimes vérités.

Premièrement, considéré en lui-même, le Père est le principe qui ne connait pas de principe. Il est inengendré, innascible ; il ne procède de personne ; il ne tient que de lui-même son être et sa divinité.

Secondement, considéré dans ses relations immanentes ou intérieures avec le Fils et le Saint-Esprit, le Père est le principe du Fils, et avec le Fils il est le principe du Saint-Esprit. Et, quand on dit que le Père est le principe du Fils, est avec le Fils le principe du Saint-Esprit, il faut bien entendre qu'il n'est pas seulement principe de l'*être* Fils, de l'*être* Saint-Esprit, en tant qu'on voudrait distinguer le Fils et le Saint-Esprit de la nature divine ; mais qu'il est la source en qui réside originairement cette nature, et que c'est par lui qu'elle est communiquée au Fils et au Saint-Esprit. En d'autres termes, Dieu étant unique dans la Trinité des Personnes, la nature divine et ses attributs essentiels sont communs aux trois Personnes et essentiels à chacune d'elles ; mais à cause de l'ordre et des relations qui existent entre ces Personnes, chacune possède la nature divine et ses attributs essentiels d'une manière spéciale. Le Père la possède de lui-même, sans qu'elle lui soit communiquée et comme dans sa source. Le Fils la possède comme la tenant du Père par voie

de génération. Le Saint-Esprit la possède comme lui étant communiquée par une opération différente de la génération, et qui est commune au Père et au Fils.

Troisièmement, par rapport aux opérations extérieures qui sont communes à la Trinité, c'est-à-dire la Création, la Providence, le Père doit être considéré comme en étant le principe originaire; car il en est évidemment des idées, des volontés, des opérations divines qui ont pour objet et pour terme les créatures, comme il en est de la nature divine elle-même. Ces idées, ces volontés, ces opérations sont communes aux trois Personnes, puisque chaque Personne n'agit dans les opérations *ad extrà* que par la nature divine et non par sa personnalité; mais ces idées, ces volontés, ces opérations appartiennent à chacune d'elles d'une manière qui leur est propre. Ainsi elles sont dans le Père comme dans leur principe originaire, dans le Fils et dans le Saint-Esprit comme leur étant communiquées. Observons seulement[1], pour prévenir toute erreur, qu'en considérant les actions *ad extrà* de la nature divine, sous ces divers aspects, il ne faut jamais oublier que ce n'est pas par des actes extérieurs ou passagers que se produisent dans la divinité ces communications mystérieuses, mais par des opérations immanentes et éternelles.

Quatrièmement, en ce qui concerne les *théophanies* ou les manifestations divines en général, les théologiens modernes s'accordent à admettre que le Père pouvait se manifester sous une forme locale et temporaire, comme l'ont fait le Fils et le Saint-Esprit; mais ils professent plus unanimement, et comme une vérité bien plus importante, qu'à cause de sa dignité de principe, le Père n'a pas été envoyé, et qu'il ne peut pas l'être. La mission d'une Personne divine dans le temps implique nécessairement deux choses : sa manifestation extérieure sous une forme quelconque, et son émanation ou son origine d'une autre Personne. Aussi saint Augustin, qui a admis, contrairement à l'opinion commune des anciens docteurs, que le Père s'est manifesté aux hommes

sous des formes locales, temporaires et sensibles, déclare néanmoins « qu'il serait absurde de dire que le Père est « envoyé par le Fils qu'il engendre, ou par le Saint-Esprit « qui procède de lui [1]. »

Cinquièmement, en ce qui touche à l'économie de la Rédemption, voici ce qu'enseigne la théologie relativement à la Personne du Père. Dieu ayant résolu de sauver le genre humain déchu de son état de sainteté et de justice primitive, et de le sauver par le moyen d'une satisfaction légitime, ce qu'une personne divine seule pouvait accomplir, trois choses ont dû concourir pour la réhabilitation de l'humanité. Il a fallu d'abord qu'une Personne, dans la divinité, représentant la majesté divine offensée, donnât et acceptât la caution offerte pour les hommes, et que la satisfaction lui fût directement faite. Il a fallu aussi qu'une autre Personne divine remplît, en s'unissant à la nature humaine, les fonctions de médiateur, et nous méritât la réhabilitation en payant le prix de notre rachat. Il était convenable, en troisième lieu, que la grâce méritée aux hommes par le Médiateur, leur fût appliquée par une autre Personne divine et qu'ils fussent ainsi rétablis dans leurs anciens droits. C'est ce qu'a voulu faire, c'est ce dont a bien voulu se charger, par un effet de sa miséricorde infinie, le Dieu Père, Fils et Saint-Esprit; et les trois Personnes divines se sont partagé, en quelque sorte, ces trois fonctions d'une manière conforme à l'ordre de leurs relations éternelles. Le Père, source et principe de la Trinité, dans cette mystérieuse économie de notre salut, représentant la majesté et l'autorité divine, a envoyé son Fils; il ne l'a pas épargné, il l'a livré pour nous. Le Fils, Dieu véritable comme le Père, mais Dieu de Dieu, reconnaissant dans le Père le principe de son être, s'est fait chair, est devenu le médiateur entre Dieu et les hommes, et

1. Etiamsi voluisset Deus Pater per subjectam creaturam visibiliter apparere, absurdissimè tamen aut à Filio quem genuit, aut à Spiritu Sancto qui de illo procedit, missus diceretur. *De Trin.*, l. IV, 32. Opp., t. VIII, p. 832. — V. et. *C. Serm, Ar.*, c. IV, *Ibid.*, p. 627.

les a acquis à Dieu par son sang. Le Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, a été envoyé par le Père et le Fils, comme un autre Paraclet qui, en consolant, en fortifiant, en sanctifiant l'Église, devait conduire à sa fin sublime l'œuvre de notre Rédemption. Tel en est le plan général. S'il n'est pas nécessaire, il est certainement beau et même le plus convenable que Dieu pût adopter; et, pour ne parler ici que du Père, en sa qualité de Principe, il était appelé de droit à représenter la nature divine dans son immuable majesté.

Sixièmement enfin, cet ordre éternel qui règne entre les Personnes divines, et auquel elles se sont conformées dans l'économie de la Rédemption, doit être observé dans le culte, qui est la conséquence et l'expression de ces augustes vérités. Aussi, quoique chaque Personne divine soit adorable, quoique chacune puisse être et soit directement invoquée, est-ce une coutume et même une loi ancienne dans l'Église d'adresser ordinairement, surtout à l'autel, la prière et l'adoration au Père, par le Fils, dans l'unité du Saint-Esprit.

III. Les vérités que nous venons d'exposer renferment toute la doctrine de l'Église sur la dignité propre du Père. Elles s'accordent très-bien, de l'aveu de tous les théologiens catholiques, avec le dogme de la consubstantialité des trois Personnes divines; et si c'était le lieu de le faire, il nous serait aisé de le montrer. A la lumière de ces vérités, et aussi à l'aide des considérations que nous avons présentées sur le caractère général de la polémique des trois premiers siècles, il ne nous sera pas bien difficile de pénétrer et de déterminer le vrai sens de la foi primitive sur la première Personne divine, et de démêler, à travers des variétés de langage, au milieu de raisonnements hardis, ou même étranges, la croyance à l'égalité substantielle des trois Personnes. C'est ce que nous nous proposons de faire dans le cours de ce livre. Nous y suivrons l'ordre que nous avons adopté dans l'exposé de la doctrine catholique sur la dignité du Père,

après toutefois que nous aurons indiqué les noms qui ont été donnés au Père dans les premiers siècles.

CHAPITRE II.

Noms donnés à la première Personne. — Le nom de Père, le plus commun et le plus autorisé. — Les noms d'ἀγέννητος et ἀγένητος. Sens équivoque de ces mots. — Autres noms donnés à la première Personne, qui quelquefois lui sont appropriés, d'autres fois sont donnés aussi à la seconde et à la troisième.

I. Si nous ne considérions que les saintes Écritures, nous n'aurions qu'un nom à donner à la première Personne divine, celui de Père. C'est sous ce nom qu'elle était obscurément désignée dans l'ancienne loi [1]; c'est aussi sous ce nom que Jésus-Christ nous l'a pleinement révélée. Toutes les fois qu'il parle de la première Personne divine, par rapport à lui et par rapport au Saint-Esprit, soit dans ses discours, soit dans ses prières, il lui donne ce nom d'une manière absolue [2]; et nous voyons que, dans la forme du Baptême, qu'il a établie pour être la règle éternelle de la foi et du langage de son Église, il n'en emploie pas d'autre [3]. Fidèles à marcher sur les traces de leur maître, les Apôtres et les Évangélistes ont aussi constamment désigné la première Personne divine par cette dénomination [4]; et ce langage invariable de l'Écriture nous fait clairement entendre que c'est le nom qui convient proprement à la première Personne et qui lui convient le mieux. Il n'est d'ailleurs aucune de ses notions ou de ses propriétés personnelles que ce nom n'exprime.

1. *Ps.* LXXXVIII, 27. *Prov.* XXX, 4. *Eccli.* LI, 14.

2. *Matth.* X, 20, XI, 25, 26, 27, XVI, 17. — *Marc.* XIII, 32. — *Luc.* II, 49, XI, 21, 22, XXIV, 49. — *Joan.* II, 16, III, 35, V, 17, 18, 19, 20, VI, 32, VIII, 16, 38, X, 15, 30, XII, 50, XIV, 7, 9, 11, 13, 16, 26, XVI, 15, XVII, 1, 21. — *Act.* I, 4, 7.

3. *Matth.* XXVIII, 19.

4. *Act.* II, 33, XXIV, 14. *Rom.* I, 7, XV, 6. I *Cor.* VIII, 6. II *Cor.* I, 3. *Gal.* I, 1. *Eph.* I, 3, IV, 6. *Col.* II, 2. — *Jacob.* I, 27. I *Pet.* I, 1, 3. II *Pet.* I, 17. I *Joan.* I, 2, II, 22, 23, IV, 14, V, 7, 11. II *Joan.* 9. *Jud.* 1. *Apoc.* I, 6, II, 28.

Les dénominations d'*inengendré*, d'*improduit*, sur lesquelles s'appuyèrent tant les Ariens et les Eunomiens, n'indiquent pas plus clairement qu'elle est sans principe, parce que dire, d'une manière absolue dans la Trinité divine, le Père, en le distinguant du Fils et du Saint-Esprit, c'est marquer qu'il n'est que Père, qu'il n'est pas engendré par un autre, qu'il ne procède pas d'un autre, qu'il est absolument inengendré et improduit.

Quoique l'Église ait donné, par la bouche de ses docteurs, d'autres noms à la première Personne divine que celui de Père, elle l'a inviolablement conservé dans ses formules les plus authentiques : dans les questions adressées aux catéchumènes, dans ses symboles, dans l'administration du Baptême, dans la liturgie, dans la doxologie. Les fidèles pouvaient ne pas connaître la première Personne divine sous d'autres dénominations; ils ne pouvaient ignorer celle de Père; et les docteurs, obligés par les besoins divers de la polémique d'employer d'autres expressions, adoptaient celle-là le plus souvent et de préférence. Ils y attachaient aussi le plus d'importance dogmatique, et ils en concluaient, avec raison, et la distinction réelle du Père d'avec le Fils, parce que Personne ne peut être à lui-même son propre Fils [1], et son inséparabilité naturelle avec le Fils et le Saint-Esprit, parce que le nom de Père signifiant non une capacité et une puissance, mais une action, qui dit Père dit un Fils, et qui dit le Père et le Fils, indique l'Esprit de l'un et de l'autre [2], et enfin, par le même motif, la coéternité des trois Personnes divines, car, disaient-ils, il est impossible que Dieu soit éternellement Père, s'il ne produit éternellement un Fils semblable à lui [3]. Cet usage de l'Église est constant, ces assertions,

1. Tert., *Adv. Prax.*, x. Orig. *in Joann.*, tom. X, 21. Voy. ci-dessus, l. V, c. VII, et surtout ci-dessous, l. IX[e].

2. Dion. Alex., ci-dessus, l. IV, c. XIII.

3. Ἀνάγκη τὸν Πατέρα ἀεὶ εἶναι Πατέρα· ἔστι δὲ Πατὴρ ἀεὶ παρόντος τοῦ Υἱοῦ, δι' ὃν χρηματίζει Πατήρ. κ. τ. λ. Alex. Alex., ap. Theod., *ubi sup.* — Ὄντος οὖν αἰωνίου τοῦ Πατρός, αἰώνιος ὁ Υἱός ἐστι, φῶς ἐκ φωτὸς ὤν· ὄντος γὰρ γονέως, ἔστι καὶ τέκνον. Dion. Alex., ap. Ath., *de Sent. D.*, n. 15.

ces raisonnements des saints docteurs se reproduisent sans cesse. On les trouve partout; et on n'aurait qu'à relire le quatrième et le cinquième livre de cet ouvrage pour être convaincu que, parmi les dénominations diverses données à la première Personne divine, celle de Père est incomparablement la plus commune et la plus autorisée.

II. Après le nom de Père, l'un des plus remarquables est celui d'ἀγέννητος, *inengendré*, ou ἀγένητος, *incréé*, *improduit*[1]; car, malgré la différence des radicaux, les anciens confondent ordinairement ces deux mots. Le premier, qui signifie proprement *inengendré*, est pris souvent par eux, dans un sens moins rigoureux, pour *ce qui n'a pas d'origine de son être*, pour *ce qui est incréé*[2]; et le second, qui signifie primitivement *ce qui ne tient pas de lui-même son existence*, est pris tantôt pour *ce qui est incréé, qui n'est pas fait*, tantôt pour *ce qui n'est pas engendré*[3]. On comprend aisément que ces noms étaient propres, soit à exprimer en général que le Dieu des chrétiens n'était pas produit, ne reconnaissait en lui-même aucune source de son existence, et était bien différent des *dieux faits* ou *engendrés* de la philosophie et de la fable, soit à indiquer dans le Père une notion qui le distingue du Fils, en ce qu'il n'*est pas engendré*, et du Fils et du Saint-Esprit, en ce qu'il n'est en aucune manière produit. Il n'est donc pas surprenant que, pour quelqu'un de ces motifs, les docteurs chrétiens se soient servis de ces expressions, surtout dans leurs apologies et dans leurs ouvrages dirigés contre les juifs ou les modalistes.

Du reste, il faut remarquer, avec saint Athanase[4], que ces dénominations n'ont pas été invariablement réservées au Père par l'antiquité ecclésiastique. Ainsi saint Ignace le martyr, dans un beau passage de sa lettre aux Éphésiens,

1. S. Just., *Apol.* I, n. 49, II, n. 6; *Dial.* 126, 127. Clem., Alex. *Strom.* VI, 7. Orig. *in Joann.*, t. I, n. 27.
2. V. S. Athan., *de Synod.*, n. 46.
3. V. Huet, *Origenian.*, l. II. c. II, n. XXIII. Petav., *Dogm. Theol.*, etc.
4. V. *ubi suprà*, n. 47.



disait, en parlant de Jésus-Christ : « Il n'y a qu'un médecin « charnel et spirituel, *fait* et *non-fait*, *engendré* et *inengendré*, Dieu existant en chair, vie véritable dans la mort, « qui est de Marie et de Dieu [1]. » Athénagore, saint Hippolyte et Origène lui-même, qui si souvent appelle le Père ἀγένητος, pour le distinguer du Fils, donnent aussi ce nom au Fils lui-même [2].

Le sens de ce mot n'était donc pas fixé dans l'antiquité. Il signifiait tantôt *improduit*, *qui est sans principe*, et en ce sens il ne convient qu'au Père; tantôt *inengendré*, *qui n'est pas engendré*, et en ce sens il convient au Père et même au Saint-Esprit; quelquefois *incréé*, *qui n'est pas fait*, et sous cette signification il convient également aux trois Personnes divines. C'est à cause de cette variété de sens, et de ce qu'il a par lui-même d'équivoque, que les Ariens le donnaient de préférence à la première Personne divine. Ils fondaient sur ce mot leurs principaux arguments; ils les multipliaient au delà de toute mesure; ils les regardaient comme invincibles. Mais, il faut en convenir, dès que l'équivoque est démêlée, ces raisonnements s'évanouissent, et il n'en reste rien qui puisse arrêter un esprit sérieux. On s'en convaincra par l'examen de la controverse arienne après le concile de Nicée, examen que nous aurons à faire dans le cours de la seconde période dogmatique.

III. Outre les noms de *Père* et d'*inengendré*, les anciens docteurs en ont donné d'autres à la première Personne divine. Nous ne rapportons que les plus usités et les plus remarquables. Lorsqu'ils considéraient le Père relativement aux deux autres Personnes, ils l'appelaient *le principe*, *celui qui est le Dieu au-dessus de tout* et *au-dessus de qui il n'y en a pas d'autre*, *le premier qui est Dieu*, *le Dieu-*

1. Εἶς ἰατρός ἐστι σαρκικός, καὶ πνευματικός, γενητὸς καὶ ἀγένητος (al. γεννητὸς καὶ ἀγέννητος), ἐν ἀνθρώπῳ Θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ. Ad Eph. VII, ex Athan., *ibid.*

2. Athen., *Leg.*, n. 10. S. Hipp., *Fragm.* Opp., t. II, p. 32. — Οὔτε γὰρ τὸν ἀγένητον καὶ πάσης γενητῆς φύσεως πρωτότοκον κατ' ἀξίαν εἰδέναι τὶς δύναται, ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ, κ. τ. λ. Orig. *c. Cels.*, l. VI, 17.

chef[1]. En l'envisageant par rapport aux créatures, ils le désignaient ordinairement sous les noms de *Dieu*, de *Père*, de *Créateur*, de *Maître* de toutes choses, de *Tout-Puissant*[2].

L'une des remarques que nous faisions tout à l'heure à la suite de saint Athanase trouve encore ici sa place. On se tromperait beaucoup si l'on pensait que toutes ces dénominations étaient réservées au Père, à l'exclusion du Fils et du Saint-Esprit. On verra au contraire, dans le cours de cet ouvrage, qu'elles furent souvent, dans l'antiquité chrétienne, appliquées à la seconde et à la troisième Personne; mais il y avait des raisons profondes pour les attribuer ordinairement à la première, et l'exposé de ces raisons sera en partie le sujet des chapitres suivants.

CHAPITRE III.

Le Père sans principe. — Le nom de Dieu attribué au Père d'une manière spéciale. — L'égalité entre les Personnes divines n'en souffre pas.

I. Les noms divers donnés dans l'Écriture et dans les monuments de la tradition à la première Personne divine suffiraient, si toutefois cette vérité avait besoin de preuves, à établir la première prérogative du Père que nous avons signalée plus haut, à savoir, qu'il est dans la Trinité le principe qui ne connait pas de principe, qui n'est engendré par personne, qui ne procède de personne, et ne tient que de lui-même son être et sa divinité. N'est-ce pas, en effet, professer formellement ce dogme que d'appeler le Père celui qui

1. Ἀρχή. Orig. *in Joann.*, t. 1, 17. Opp., t. IV, p. 19. — Ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι. S. Just., *Dial.*, n. 56. — Ὁ πρῶτος καὶ ἐπὶ πᾶσι Θεός. Orig. c. *Cels.*, 47, 61. — Deus princeps. Arnob., *Disp.*, l. 1, c. x, xix.

2. Θεὸς τῶν ὅλων. Clem. Alex., *Strom.*, II, 9. Orig. *in Joann.*, t. VI, 7. Dion. Rom. ap. Athan., *de Decr. Syn. Nic.*, 26. Πατὴρ τῶν ὅλων. S. Just., *Apol.* 61, 63. *Dial.* 56. S. Iren., liv. IV, c. xx, n. 1. Ποιητὴς τῶν ὅλων. S. Just., *Dial.* 56. Κύριος τῶν πάντων. *Ib.* 127. Δεσπότης. Tat., *Orat.*, n. 5. Παντοκράτωρ. S. Polyc., *Smyrn.*, *Ep.* n. xiv. — *Ep. ad Diogn.* 7. — S. Iren., l. III, c. vi, n. 2. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. iii.

est inengendré, improduit? N'est-ce pas déclarer manifestement qu'il ne tient sa divinité comme son être que de lui-même, que de le nommer le Dieu qui est au-dessus de tout, et au-dessus duquel il n'y en a pas d'autre, le premier Dieu? Quelques anciens, pour exprimer plus distinctement cette vérité, l'appellent le *Dieu inengendré*, le *Dieu improduit*, par opposition au Fils, qu'ils appellent le *Dieu Fils unique*, le *Dieu engendré*[1]. Origène, qui a eu plus souvent que d'autres à le considérer sous cet aspect, lui donne le nom de *Dieu par lui-même*[2]; et tous s'accordent à dire, avec Tertullien, que le Père « n'a pas de principe de son être, qu'il ne procède ni ne naît de personne[3]. »

II. Si cette doctrine avait besoin d'être confirmée, nous en trouverions une preuve bien éclatante dans ce langage de l'Écriture et de la tradition, selon lequel le nom de Dieu est donné ordinairement au Père seul et avec une attribution particulière[4]. C'est ce qu'on voit spécialement dans le passage de saint Paul où, après avoir parlé des Gentils, qui admettaient plusieurs seigneurs et plusieurs dieux, il dit : *Pour nous, nous n'avons qu'un seul Dieu, qui est le Père de qui toutes choses tirent leur être, et c'est en lui que nous sommes, et qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui toutes choses ont été faites, et c'est par lui que nous sommes* (I Cor. VIII, 6). A cela se rapportent tous les passages du Nouveau Testament où Jésus-Christ est appelé le *Verbe de Dieu*, l'*image de Dieu*, le *Fils du Dieu vivant*, le *Fils vrai du vrai Dieu*, et où il est dit que Dieu *a envoyé, a donné son Fils, son Fils unique*, que *le Dieu d'Abraham a glorifié son Fils Jésus*[5]. Nous trouvons le même langage dans les Symboles.

1. Θεὸς ἀγέννητος. S. Just., *Dial.*, n. 127. Orig. *in Joann.*, t. I, n. 27, etc.
2. Αὐτόθεος. Orig. *in Joann.*, t. II, n. 2, 3.
3. Pater non habens initium, ut a nullo prolatus, ut innatus... Tertull., *Adv. Prax.*, c. XIX.
4. *Rom.* XV, 6. II *Cor.* I, 3, XI, 31. *Eph.* I, 3, IV, 6. I *Thess.* I, 1, 3, III, 11, 13. II *Thess.* I, 1, 2, II, 15. I *Pet.* I, 3.
5. *Apoc.* XIX, 13. *Col.* I, 15. *Matth.* XVI, 16, 1. *Joann.* V, 20. *Joann.* III, 17, 16. *Act.* III, 13.

En tous le Père est appelé *Dieu le Père*, ou le *Dieu unique*, le Fils est appelé le *Seigneur ;* et si, dans plusieurs des formules symboliques de l'antiquité, le Fils est appelé Dieu, ce n'est pas simplement, absolument comme le Père [1]. Enfin, pour tout dire en quelques mots, ce langage est celui des liturgies anciennes, comme il l'est de la liturgie observée aujourd'hui, et on le remarque dans tous les anciens docteurs [2].

Sans doute ce langage n'est pas sans motif; et l'on conçoit aisément qu'il était bon que des noms différents fussent donnés au Père et au Fils, afin qu'on ne pût être exposé à les confondre. Mais ce n'est là qu'une raison générale, et qui n'explique pas en particulier pourquoi le Père est appelé *Dieu* d'une manière spéciale. Est-ce donc parce que, dans l'œuvre de la rédemption du genre humain, le Père a représenté spécialement la majesté divine, tandis que le Fils a rempli les fonctions de médiateur, et le Saint-Esprit celle de sanctificateur des âmes? Oui certainement; mais l'ordre que les Personnes divines ont suivi dans la réhabilitation de l'humanité se réfère manifestement, ainsi que nous l'avons dit plus haut, à l'ordre de leurs processions éternelles. Le langage de l'Écriture et de la tradition que nous venons de signaler tient donc à une raison plus profonde encore. Il tient à ce que le Père possède la nature divine d'une manière spéciale. Il est Dieu par lui-même, tandis que le Fils et le Saint-Esprit le sont par lui. Seul donc, à la différence des deux autres Personnes, il doit être appelé *Dieu* par lui-même, non que la nature divine qui est dans le Fils et le Saint-Esprit ne soit par elle-même, ou qu'elle ne soit pas la même nature absolue que celle du Père, mais parce que le Père, ne tenant la nature divine que de lui-même, la communique au Fils et au Saint-Esprit. Source et racine de l'un et de l'autre, principe de toute divinité [3], comme parlent saint

1. V. ci-dessus, l. IV[e], c. IX.

2. Nam et si Deus sermo, sed apud Deum, quia ex Deo Deus. Tertull., *Adv. Prax.*, c. XV.

3. Ἔστι μὲν γὰρ ὁ Πατὴρ... ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

Basile et saint Augustin, on conçoit que le nom de Dieu lui soit donné avec une attribution particulière; mais cependant l'égalité naturelle des Personnes divines n'en souffre pas.

III. Si l'on en doutait, si l'on craignait que le langage de l'ancienne Église n'impliquât l'inégalité, qu'on observe que le concile de Nicée, qui a directement défini la consubstantialité du Père et du Fils, ne s'est pas écarté de cette règle : « Nous croyons, dit-il, en *un seul Dieu*, *le Père* tout-puis- « sant..... et *en un seul Seigneur*, Jésus-Christ, Fils unique « de Dieu, né du Père avant tous les siècles, *Dieu de Dieu*, « *lumière de lumière*, *vrai Dieu de vrai Dieu* [1]. » On le voit : le concile attribue au Père le nom de Dieu d'une manière spéciale, comme il attribue au Fils le nom de Seigneur; il appelle le Père le Dieu unique d'une manière absolue, et en proclamant la divinité du Fils, il dit qu'il est Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu; ce qui faisait dire à saint Augustin, expliquant ces paroles de Jésus-Christ, *Je suis de lui*, *et c'est lui qui m'a envoyé* (JOAN. VII, 29) : « *Je suis de lui*, dit- « il, parce qu'il est du Père, et que tout ce qu'est le Fils il « le tient de celui dont il est le Fils. Voilà pourquoi nous « appelons le Seigneur Jésus *Dieu de Dieu*. Nous n'appe- « lons pas le Père Dieu de Dieu, mais simplement *Dieu*. Et « nous appelons le Sauveur Jésus *lumière de lumière;* mais « le Père, nous ne l'appelons pas lumière de lumière, mais « simplement lumière. C'est ce que veut dire cette parole, « *Je suis de lui* [2]. »

Les docteurs qui ont précédé le concile de Nicée ne l'entendaient pas autrement. On sait, et on verra que tous sans exception, lorsqu'ils parlent du Fils de Dieu seul, lui donnent le nom de Dieu, de Dieu par nature, de vrai Dieu d'une manière directe et absolue; mais, quand ils parlent du Père et du Fils, quand ils considèrent la divinité dans son prin-

Hom. XXIV, *c. Sab.* Totius... divinitatis, vel si meliùs dicitur, deitatis principium est Pater. *De Trin.*, l. IV, c. XX, n. 29. Opp., t. VIII, c. 829.

1. V. ci-dessous, liv. IXe, c. XIII.

2. S. Aug. *in Joann.*, t. XXXI, n. 4. Opp., t. IV, c. 521.

cipe, ils modifient leur langage. C'est ce que Tertullien observe sagement dans son Traité contre Praxéas : « Dans les « dénominations que j'aurai à donner au Fils de Dieu, j'imi- « terai en tout l'Apôtre, de telle sorte que, s'il faut nommer « le Père et le Fils, j'appellerai le Père Dieu, et Jésus-Christ « le Seigneur. Mais, lorsque je parlerai du Christ seul, je « pourrai l'appeler Dieu comme l'a fait le même Apôtre, « lorsqu'il a dit : *C'est d'eux* (des patriarches) *qu'est sorti « selon la chair le Christ qui est Dieu au-dessus de tout, « béni dans les siècles des siècles* [1]. »

Lorsqu'on rencontrera, dans les docteurs des premiers siècles, des passages où le nom de Dieu est donné au Père avec une attribution particulière, il faudra donc bien se garder d'en conclure immédiatement qu'ils n'admettaient pas la consubstantialité ou l'égalité des trois Personnes divines; mais on devra se rappeler que, pour les distinguer entre elles, ils envisageaient souvent le Père, non en ce qui lui est commun avec le Fils et le Saint-Esprit, mais en ce qui lui est propre, et que, sous ce rapport, ils étaient autorisés à lui attribuer spécialement le nom de Dieu. Du reste, pour nous expliquer ici d'une manière générale, et qui trouvera de fréquentes applications dans le cours de ce livre, la différence de dénominations, l'attribution particulière de perfections ou d'opérations qui sont d'ailleurs communes à la Trinité divine, implique bien une distinction dans les Personnes, une manière spéciale de posséder originairement cette nature et ces perfections, un ordre dans les opérations intérieures de ces Personnes, et divers aspects sous lesquels on peut les considérer dans les opérations extérieures, mais non une diversité de substance et une inégalité naturelle.

1. Apostolum sequar, ut si pariter nominandi fuerint Pater et Filius, Deum Patrem appellem, et Jesum Christum Dominum nominem. Solum autem Christum potero Deum dicere, sicut idem Apostolus : *Ex quibus Christus qui est*, inquit, *Deus super omnia benedictus in ævum omne. Adv. Prax.*, c. XIII.

CHAPITRE IV.

Le Père appelé Dieu avec une attribution particulière. Suite. —Examen d'un célèbre passage d'Origène. Le Père Dieu avec l'article, le Verbe Dieu sans l'article. Excès dans lequel tombe ce docteur. — Sens probablement orthodoxe d'Origène, au milieu de ces étrangetés de langage. — Certitude, par ce passage même, de la foi publique de l'Église du troisième siècle à la vraie divinité du Verbe.

I. Par ces principes et par les observations que nous venons de faire, on pourra expliquer, sinon justifier entièrement, un célèbre passage d'Origène qui lui a valu l'imputation d'impiété et d'arianisme, et qui a exercé la sagacité de ses défenseurs. Nous allons le soumettre à un examen sérieux, non que les opinions erronées qui pourraient s'y rencontrer intéressent essentiellement la tradition de l'Église sur la divinité du Verbe; nous ne croyons même pas qu'on puisse, sur ce passage, asseoir un jugement suffisamment éclairé relativement aux vrais sentiments d'Origène, soit parce qu'on ne doit pas juger un auteur sur un seul passage de ses livres, surtout lorsque les ouvrages qui nous en restent ont été corrompus, soit parce que l'ouvrage particulier auquel ce passage est emprunté est un des ouvrages de sa jeunesse, où Origène semble jouer, comme parle saint Jérôme [1], et où, pour montrer que la doctrine catholique n'est pas moins féconde que la Gnôse en interprétations subtiles ou relevées, il paraît quelquefois ne connaître ni mesure, dans ses pensées, ni règle dans son langage. Mais il est bon que nous insistions sur l'examen de ce passage, parce qu'il est allégué dans toutes les histoires du dogme et de la philosophie chrétienne, qu'il peut servir à donner une idée de la manière d'Origène à ceux qui ne la connaissent pas, et surtout parce qu'à travers les hasardeuses assertions dont il fourmille, nous y trouverons des preuves éclatantes de la foi du troisième siècle à la divinité du Verbe.

1. Fateor... in his Origenem tractatibus quasi talis ludere; alia sunt virilia ejus et senectutis seria. Hier., *Prol. comm. in Luc.* Orig. Opp., t. III, p. 932.

Origène donc, expliquant le premier verset de l'Évangile de saint Jean, observe que l'Évangéliste a tantôt ajouté l'article au nom de Dieu, et que tantôt il ne l'a pas fait, et cela afin d'indiquer une différence entre les Personnes auxquelles ce nom est donné. « En effet, poursuit-il, lorsque le nom « de Dieu est dit de l'auteur inengendré de toutes choses, « saint Jean emploie l'article, tandis qu'il le supprime lors- « qu'il appelle le Verbe Dieu [1]. » Puis il se demande à lui-même si, comme il y a une différence entre Celui qui est appelé Dieu avec l'article, et le Verbe qui est appelé Dieu sans l'article, il n'y a pas la même différence entre celui qui est appelé le Verbe avec l'article et ce qui est simplement verbe, et il répond affirmativement, parce que celui qui est appelé *le Verbe* est la source de tout verbe, le principe de toute raison [2]. Revenant alors à l'observation qu'il avait faite à l'égard du nom de Dieu, il dit qu'au moyen de cette distinction on peut résoudre la difficulté qui trouble beaucoup de chrétiens qui, reconnaissant que le Fils est Dieu, et craignant de professer deux dieux, sont exposés à donner dans des erreurs également opposées et impies. « Car, ajoute- « t-il, le Dieu par lui-même est celui qui est appelé Dieu « avec l'article, selon la parole de Jésus-Christ dans sa prière « à son Père : *La vie éternelle consiste à vous connaître, vous* « *qui êtes le seul Dieu véritable*, et tout ce qui n'est pas le « Dieu par lui-même, et *qui est fait-Dieu* par la participation « de sa divinité, ne doit pas être appelé proprement Dieu « avec l'article, mais simplement Dieu. Ce nom de Dieu « convient absolument au *Premier-né* de la création, lui qui « est le premier auprès de Dieu, qui attire en lui-même la « divinité paternelle, et qui est bien plus grand que ces « *dieux* dont *Dieu est le dieu*, et auxquels il communique

1. Τίθησι μὲν γὰρ τὸ ἄρθρον, ὅτε ἡ Θεός ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτό, ὅτε ὁ Λόγος Θεὸς ὀνομάζεται. *In Joann.*, l. II, n. 2. Opp., t. IV, p. 50.

2. Ὡς δὲ διαφέρει κατὰ τούτους τοὺς τόπους ὁ Θεός, καὶ Θεός, οὕτω μήποτε διαφέρει ὁ Λόγος καὶ λόγος, κ. τ. λ. *Ibid.*

« la divinité qu'il puise abondamment dans le sein du Père « pour les faire dieux, et leur distribuer ce don suivant la « bonté qui lui est propre [1]. Le Dieu véritable est donc le « Dieu avec l'article, et ceux qui sont *formés-Dieu* à son « image le sont comme les images du premier exemplaire ; « mais l'image prototype de ces images est le Verbe, qui « était au commencement, qui est Dieu, qui demeure tou- « jours *Dieu en Dieu;* ce qu'il ne demeurerait pas s'il ne « demeurait dans la perpétuelle contemplation de la profon- « deur paternelle [2]. »

Il est difficile, sans doute, de s'exprimer avec plus de hardiesse. Origène le sent, et pour faire cesser le scandale qu'il redoute de cette affirmation que le Père seul est *le Dieu* véritable, les fidèles pouvant en conclure qu'il mettait au même rang celui dont la gloire est au-dessus de toute la création, et ceux qui sont *devenus dieux*, à la différence qu'il avait signalée, il en ajoute une autre : « Comme le « Père, dit-il, est la source de toute divinité, le Verbe est la « source de toute raison [3] ; » et ainsi il est ramené à la comparaison qu'il avait commencée et qu'il poursuit encore longtemps, en faisant les observations les plus singulières et les plus futiles [4].

II. Disons-le encore une fois : il est difficile de pousser

1. Λεκτέον γὰρ αὐτοῖς, ὅτι τότε μὲν αὐτόθεος ὁ Θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ Σωτὴρ φησιν ἐν τῇ πρὸς τὸν Πατέρα εὐχῇ· Ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν· πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, οὐχ ὁ Θεός, ἀλλὰ θεὸς κυριώτερον ἂν λέγοιτο ᾧ πάντως ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἔστι τιμιώτερος τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς, ὧν ὁ Θεὸς θεός ἐστι. .... διακονήσας τὸ γενέσθαι θεούς, ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀρύσας εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς, ἀφθόνως, κἀκείνοις κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς. *Ibid.*, p. 51.

2. Ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ Θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοί, ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν Θεόν ἐστι Λόγος, ὅς... πρὸς τὸν Θεὸν ἀεὶ μένων θεός, οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἑστηκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν Θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. *Ibid.*

3. Ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν, ὁ μὲν Πατήρ, θεότητος, ὁ δὲ Υἱός, λόγου. *Ibid.*, n. 3.

4. *Ibid.*, p. 51, 52, 53.

plus loin la hardiesse que l'a fait Origène dans ce passage. S'il se fût borné à dire que, lorsqu'il s'agit du Père et du Fils, saint Jean donne le nom de Dieu au Père avec l'article, pour le distinguer du Fils, et que ce nom de Dieu avec l'article convient mieux au Père, parce qu'il est Dieu par lui-même, tandis que le Fils tient du Père sa divinité, on pourrait contester la valeur de cette observation; mais à cause de cela, sa foi ne saurait être suspecte; car il s'ensuivrait seulement que le nom de Dieu doit être donné au Père avec une attribution particulière, parce qu'il est le principe, dans la Trinité. Si, pour soutenir son observation, il se fût appuyé sur la parole du Sauveur en saint Jean, « La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes *le seul vrai Dieu*, » en l'interprétant du Père seul, il se fût écarté du sens vrai de cette parole; mais cette interprétation n'impliquerait pas nécessairement autre chose qu'une appropriation spéciale du nom de Dieu faite au Père; si même, charmé de la comparaison qu'il avait imaginée entre Dieu le Père comme principe de la divinité, et Dieu le Verbe, comme principe de toute raison, il se fût borné à des généralités, il eût fait une comparaison peu exacte, il n'eût pas néanmoins été difficile de l'excuser. Mais ce qu'il y a d'intolérable dans ce passage, c'est qu'Origène semble y ranger le Fils de Dieu dans la catégorie des êtres qu'il appelle *faits-dieux par la participation du Père;* c'est qu'il paraît nier que le Fils soit Dieu véritable, et supposer qu'il eût pu se faire qu'il ne demeurât pas dans la contemplation de la profondeur paternelle, et par là cessât d'être Dieu.

III. Malgré ces excès, nous ne croyons pas qu'il soit impossible, sinon d'excuser entièrement cet esprit aventureux, du moins de le défendre contre l'accusation d'arianisme portée contre lui. Car d'abord le mot θεοποιούμενον que nous lui avons reproché, n'avait pas de son temps la signification précise qu'il a eue depuis. Il ne signifiait pas nécessairement *Dieu fait, Dieu créé*, mais aussi *Dieu produit, Dieu engen-*

dré [1], par opposition à celui qui est Dieu par lui-même. Secondement, Origène a eu sans doute le tort de comprendre, sous une même dénomination, le Verbe de Dieu et des dieux créés et improprement dits; mais il ne les range pas dans la même catégorie : c'est d'eux seuls qu'il dit, à la différence du Verbe, qu'ils sont les dieux dont Dieu est le Dieu, qu'ils sont *formés-dieux*. Plus bas, il fait mieux, il distingue expressément le Verbe des *dieux* qui ne le sont que *par participation*, c'est-à-dire par une dénomination extérieure, et il se résume en disant qu'il a remarqué quatre choses dans le nom de Dieu, « le Dieu avec l'article, le Dieu sans l'article, et les dieux, » dont il a distingué un double ordre [2]. Ce n'est pas tout, Origène signale de la manière la plus nette les différences qui existent entre les puissances célestes qui sont appelées *dieux*, dans l'Écriture, et le Verbe de Dieu. Non-seulement le Verbe est le premier auprès du Père, mais il dispense l'être aux autres dieux; il les fait dieux par une bonté qui lui est propre. Il est l'image de Dieu, l'image archétype; pour eux ils sont dieux, en tant qu'images de l'image; ils ne sont pas images proprement dites, ils le sont dans le même sens que l'est l'homme de qui il est écrit, non qu'il est l'image de Dieu, mais qu'il est fait à l'image de Dieu [3]. Ils sont appelés dieux, mais ils ne possèdent pas réellement la nature divine; mais, pour le Verbe, loin que la divinité du Père lui soit extérieure et étrangère, il attire en lui-même, dit Origène, la divinité paternelle, il la puise abondamment dans le sein du Père [4], ce qui implique clairement qu'il est Dieu par une communication réelle de la substance divine, et non par une attribution ou une participation extérieure. Enfin le Verbe est le Dieu qui était en Dieu depuis

1. V. liv. Xe de cette histoire, c. VII.

2. Ἦν γὰρ ὁ Θεός, καὶ Θεός, εἶτα θεοὶ διχῶς. Orig., *ibid.*, p. 53.

3. Ὡς γὰρ αὐτόθεος καὶ ἀληθινὸς Θεὸς ὁ Πατήρ, πρὸς εἰκόνα, καὶ εἰκόνας τοῦ εἰκόνος, δι' ὃ καὶ κατ' εἰκόνα λέγονται εἶναι οἱ ἄνθρωποι, οὐκ εἰκόνες, κ. τ. λ. *Ibid.*, p. 52.

4. Σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν. — Ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀρύσας εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς. — *Ibid.*, n. 2.

le commencement, qui était Dieu, qui demeure toujours Dieu, et si Origène ajoute qu'il n'est et ne demeure Dieu que parce qu'il demeure dans l'abîme de la contemplation paternelle, c'est sans doute qu'appropriant au Père la divinité, comme il appropriait au Fils la raison, il voulait faire entendre que, source suprême de toute raison, le Verbe ne l'était pas de toute divinité, et qu'il n'était Dieu qu'à la condition de recevoir incessamment du Père la nature divine.

Ainsi, tout en disant que le Fils tient du Père la divinité, avec les puissances célestes qu'il appelle dieux, selon un langage que nous avons remarqué ailleurs [1], le docteur alexandrin ne prétend pas néanmoins que ces puissances célestes la tiennent au même titre et de la même manière que la tient le Fils; il dit même expressément qu'elles la reçoivent et la possèdent d'une manière bien différente. Tout en observant que le Père seul est le *Dieu véritable* dont parle le Sauveur, il ne nie pas que le Verbe possède réellement la nature divine; les termes qu'il emploie expriment, au contraire, une communication réelle de la divinité. Le sentiment qu'il exposait peut donc être orthodoxe; mais embarrassé qu'il était pour trouver des expressions communes au Verbe et aux puissances célestes, il s'est servi de termes répréhensibles, et qui, pris à la lettre, respirent le pur arianisme.

Ce qui nous confirme dans l'opinion favorable à Origène, c'est que non-seulement il professe formellement dans tous ses ouvrages la doctrine de la consubstantialité, mais encore qu'il y émet des propositions directement contraires à celles qui semblent les plus choquantes dans le passage que nous examinons. Ainsi, lui qui paraît y tenir tant à ce qu'on ne donne qu'au Père le nom de Dieu avec l'article, donne cependant ce nom avec l'article au Fils dans plusieurs de ses livres, et même dans ses tomes sur saint Jean; lui qui semble réserver au Père le titre de vrai Dieu, appelle ailleurs

1. V. liv. IIIe de cette histoire, c. XI, n. III.

le Fils vrai Dieu [1]. Il comprend ici le Fils sous la dénomination générale de *Dieu fait par la participation du Père*, et il venait de dire quelques lignes plus haut que « le Verbe n'est pas fait dans le Père, ou quant au Père, comme s'il n'avait pas toujours été en lui, mais qu'il était de toute éternité de lui et Dieu en lui [2]; » et il déclare formellement, dans ses Fragments sur les Psaumes, que le Fils n'est pas Dieu *par participation*, *mais par nature* [3]; et constamment il attribue l'immutabilité au Fils comme au Père. L'interprétation que nous avons donnée au passage d'Origène est donc la plus probable, à moins que l'on ne soutienne que ce passage a été altéré. Il en résulte toujours que ce n'est pas principalement par ce passage qu'on doit juger des vrais sentiments d'Origène sur la divinité du Verbe.

IV. Quoi qu'il en soit de ces considérations, il est certain que, dans ce passage même, on peut découvrir des preuves bien éclatantes de la foi publique de l'Église au troisième siècle, sur cet article capital de notre croyance. Origène y déclare en effet, non en cherchant, en hésitant, mais en l'affirmant de la manière la plus expresse, que « ce sont des « dogmes également faux et impies de nier la personnalité du « Fils en prétendant que sa propriété n'est pas autre que celle « du Père, ou de nier sa divinité, en soutenant que sa pro- « priété et son essence personnelle sont étrangères au Père, » ou séparées du Père [4]. Ces expressions sont remarquables. Elles prouvent que l'Église réprouvait également ceux qui niaient la divinité du Fils et ceux qui méconnaissaient sa distinction

1. V. liv. VIIe de cette Histoire, c. X^{e}, n. II.

2. Πρὸς δὲ τὸν Θεὸν οὐ γίνεται, ὡς πρότερον οὐκ ὢν πρὸς αὐτόν, παρὰ δὲ τὸ ἀεὶ συνεῖναι τῷ Πατρί, λέγεται· καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν. .. — Πρὸς δὲ τὸν Θεὸν τὸ Θεός ἐστι τυγχάνων ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς αὐτόν. *In Joann.*, tom. II, n. 1. Opp., t. IV, p. 49.

3. Ὁ δὲ Σωτήρ, οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός. *In Ps.* CXXXV, v. 2. Opp., t. II, p. 833.

4. (Πολλοὺς) παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα Υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ Πατρός... ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ Υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα, καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ Πατρός. κ. τ. λ. Orig., *ubi suprà*, n. 2.

personnelle d'avec le Père. Elles montrent aussi que nier la divinité du Fils ou penser que son essence personnelle est étrangère au Père, est séparée du Père, c'est la même chose. Le Fils est donc Dieu parce que sa personne n'est pas étrangère au Père, subsiste dans le Père; il l'est donc par une communication réelle de la divinité. D'ailleurs, c'est pour faire entendre comment le Fils est Dieu avec le Père, sans courir le risque de paraître reconnaître deux Dieux, qu'Origène observe que le Père est le principe de la divinité du Fils, observation qui n'aurait aucune valeur si la divinité du Fils était étrangère à celle du Père ou subsistait séparément [1]. Enfin, tant est grande la force de la tradition, telle était, au troisième siècle, la certitude de la foi à la vraie divinité du Fils, qu'Origène, ne doutant pas que plusieurs fidèles ne fussent scandalisés en entendant dire que le Père seul était le Dieu véritable [2], pour prévenir ce scandale, rappelle les différences qu'il avait signalées déjà entre le Fils et les puissances célestes; et afin d'égaler, autant qu'il le pouvait, le Verbe au Père, même en qualité de principe, ajoute qu'ils le sont l'un et l'autre : le Père, de la divinité; le Fils, de la raison et de l'intelligence.

Si nos observations ne paraissent pas suffisantes pour justifier les sentiments personnels d'Origène sur la divinité du Verbe, du moins l'Église de son temps est à l'abri de tout soupçon; et nous serions tenté de le remercier de ses excès, parce qu'il y a trouvé l'occasion de rendre témoignage à ce fait important, savoir que, dans le troisième siècle, la croyance à la vraie divinité de Jésus-Christ était si certaine et si populaire, qu'on ne pouvait entendre sans scandale que le Père seul fût appelé le Dieu véritable, comme si le Fils ne l'était pas aussi, et qu'on pût le regarder comme un Dieu créé.

1. V. le liv. XII[e] de cette Histoire.

2. Ἀλλ' ἐπεὶ εἰκὸς προσκόψειν τινὰς τοῖς εἰρημένοις, ἑνὸς μὲν ἀληθινοῦ Θεοῦ τοῦ Πατρὸς ἀπαγγελλομένου... εὐλαβουμένους τὴν τοῦ πᾶσαν κτίσιν ὑπερέχοντος δόξαν ἐξισῶσαι τοῖς λοιποῖς τῆς Θεὸς προσηγορίας τυγχάνουσι... κ. τ. λ. *Ibid.*, n. 3.

CHAPITRE V.

Le Père, principe du Fils et du Saint-Esprit, et source de leur divinité. — Primauté ou autorité propre du Père dans la Trinité. Le Père appelé plus grand que le Fils, sans préjudice de l'égalité de nature. Témoignages des docteurs les plus attachés à la foi de Nicée. Belle parole du concile de Sardique. — Explication des passages allégués de Tertullien, de Novatien, d'Origène. — Passage de ce docteur suspect d'altération.

I. La seconde prérogative du Père que nous avons signalée, tient à la première, et elle n'a pas été moins clairement enseignée dans l'Église primitive. Il suffit de savoir que, dans la Trinité, la première Personne est Père, la seconde Fils, la troisième Saint-Esprit ou Esprit de l'une et de l'autre, pour en conclure immédiatement que la seconde prend son origine dans la première, et la troisième dans les deux autres, ou en d'autres termes, que le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit. Du reste, la doctrine de l'antiquité à cet égard n'est pas contestée, et nous n'avons ici qu'à indiquer quelques-unes des formes sous lesquelles cette prérogative du Père y était exprimée.

Les docteurs de l'Église primitive disent donc, tantôt que le Fils occupe le second rang après le Père, et le Saint-Esprit le troisième [1], que le Fils est la première puissance auprès du Père ou après lui [2]; tantôt que le Père est le principe du Fils, la cause du Fils, l'auteur du Fils [3]; tantôt enfin que la Trinité prend sa source dans le Père, que l'unité qui est dans le Père tire d'elle-même la Trinité ou se dispose en Trinité [4]. Ces diverses expressions impliquent toutes la même pensée;

1. S. Justin, *Apol.* I, n. 13. — Tertull. *Adv. Prax.*, c. III.

2. Ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν Πατέρα πάντων καὶ δεσπότην Θεόν, καὶ Υἱὸς ὁ Λόγος ἐστίν. S. Just. *Apol.* I, n. 32. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. II.

3. Αἴτιός τε αὐτῷ τοῦ εἶναι. S. Justin, *Dial.*, n. 129. — Ἀρχὴ Υἱοῦ ὁ Πατήρ. Orig. *in Joann.*, t. I, n. 17. Opp., t. IV, p. 19. Quia quod, ut esset, nullius eguit auctoris, multò sublimius erit eo quod ut esset aliquem habuit auctorem. Tert., *Adv. Herm.*, c. XVIII. Tertullien parle ainsi pour prouver que si la matière est improduite, elle est plus excellente que le Fils.

4. Unitatem in Trinitatem disponit, tres dirigens, etc... Tert., *Adv. Prax.* II. Unitas ex semetipsâ derivans Trinitatem. *Ib.*, c. III. V. et. Dion. Al., *sup.* l. IV.

et si quelques-unes, comme celles de cause, d'auteur, appliquées au Père par rapport au Fils, nous paraissent singulières, il faut remarquer que les Pères qui ont écrit après le concile de Nicée s'en sont servis aussi[1], et que, corrigées, adoucies par l'expression de Fils qui indique l'identité de nature, elles ne signifient pas autre chose, sinon que le Père est le principe originaire du Fils et du Saint-Esprit.

En même temps qu'ils enseignent que le Père est le principe du Fils et du Saint-Esprit, ils enseignent qu'il est le principe de leur divinité. Et il ne pouvait en être autrement. Le nom de Père et les noms de Fils, de Fils unique, de vrai Fils qui lui sont corrélatifs, font entendre par eux-mêmes que le Fils ne tient pas comme le Père la nature divine de lui-même, mais qu'il la tient du Père. Car la paternité en Dieu ne serait qu'un vain nom si elle n'exprimait une communication réelle de la substance divine, communication qui a pour principe actif une personne qui possède originairement cette substance et qui la transmet, et pour terme une autre personne qui la reçoit. On peut faire un raisonnement semblable relativement à ce qui nous est révélé du Saint-Esprit dans l'Écriture; car *procéder* du Père, être l'*Esprit* du Père, sont des expressions plus vagues qu'être engendré par le Père, être Fils unique du Père, mais elles n'en indiquent pas moins, quel que soit d'ailleurs le mode de cette *procession*, que le Saint-Esprit sort, dérive originairement du Père, et tient de lui tout ce qu'il est. On ne sera donc pas surpris d'entendre les anciens docteurs dire que le Père est le principe de la divinité du Fils[2]; que tout ce qu'est le Fils, il ne l'est pas de lui-même, parce qu'il n'est pas inengendré, mais qu'il le tient du Père, parce qu'il est engendré[3]; que le Père est, à l'égard du Fils, cause de son être et de sa puis-

1. V. S. Basil. c. *Eunom.*, l. I, S. Hil., *de Trin.*, l. IX et XII. S. Aug., *Serm. c. Ar.*, c. IV.

2. Unus autem uterque est Deus, quia non est aliud Filio divinitatis initium, quàm Pater; sed ipsius unius paterni fontis, sicut sapientia dicit, purissima est emanatio Filius. Orig. *in Ep. ad Rom.*, l. VII, n. 13. Opp., t. IV, p. 612.

3. Quidquid est Filius non ex se est, quia nec innatus est; sed ex Patre est

sance, cause qu'il est Seigneur et Dieu [1]; et en général, qu'il est, par rapport au Fils et au Saint-Esprit, ce qu'est la racine par rapport à l'arbre et au fruit, ce qu'est la source par rapport au fleuve et à ses dérivés [2]. Nous verrons, dans le douzième livre de cette histoire, l'usage que les anciens docteurs ont fait de cette importante vérité; il nous suffit, pour le moment, de constater qu'à leur sens le Père était seul principe dans la divinité; jusque-là qu'ils repoussaient comme des hérétiques ceux qui admettaient trois personnes sans principe [3].

II. Cette propriété incommunicable d'être le principe du Fils et du Saint-Esprit a conduit les docteurs de l'Église primitive à attribuer au Père une certaine prééminence. Cela devait être. La propriété de principe est, en effet, selon notre manière de concevoir les choses, si éminente, qu'en le considérant de ce côté, le Père semble être personnellement plus grand que le Fils et le Saint-Esprit : non pas sans doute qu'il puisse y avoir une inégalité de perfections dans la nature divine qui leur est commune, ni que l'on puisse admettre que le Père, en produisant le Fils et le Saint-Esprit, dégénère de sa perfection infinie comme le *un* de Plotin, ou le βυθός de la Gnòse; ni enfin qu'en soi, il ne soit aussi parfait d'être le terme que le principe des émanations divines; mais encore une fois, parce que, selon notre manière de concevoir qui a son fondement dans la nature des choses, « l'autorité de principe, » comme parle saint Augustin, semble attribuer au Père quelque chose de principal et une dignité particulière [4].

quia genitus est, sive dùm verbum est, sive dùm virtus est, etc. Nov., *de Trin.*, c. XXXI.

1. Τὸν δὲ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπάρχοντα, ὃς καὶ τοῦ ἐπὶ γῆς Κυρίου Κύριός ἐστιν, ὡς Πατὴρ καὶ Θεός, αἴτιός τε αὐτῷ τοῦ εἶναι, καὶ δυνατῷ, καὶ κυρίῳ, καὶ Θεῷ. S. Just., *Dial.*, n. 129.

2. Tert., *Adv. Prax.*, c. VIII.

3. *Can. ap.*, c. XLIX.

4. Ubi audis *ipse me misit*, noli intelligere naturæ dissimilitudinem, sed generantis auctoritatem. S. Aug. *in Joann*,, t. XXXI, 4. Opp., t. III, c. 521. Propter ipsam auctoritatem solus Pater non dicitur missus. *l. c. Serm. Arian.*, c. IV. Opp., t. VIII, c. 627.

Aussi, plusieurs des docteurs qui ont précédé le concile de Nicée n'ont-ils pas craint d'interpréter du Fils, non en tant qu'homme, mais en tant que Verbe et Fils éternel du Père, ces paroles de Jésus-Christ, *Le Père est plus grand que moi* (Joann. xiv, 28), et de dire que le Père est supérieur au Fils, est plus grand que le Fils. Ainsi Tertullien, dans son livre contre Praxéas, voulant prouver que le Fils n'est pas le même que le Père, et que ce n'est pas le Père qui est la face ou l'image du Fils, mais le Fils qui est la face du Père, s'appuie sur les paroles du Sauveur, en observant qu'on ne dit pas d'une personne supérieure qu'elle est la face d'une autre [1]. Ainsi Novatien, voulant établir que le Fils n'est pas sans origine comme le Père, dit qu'il est moindre que le Père [2]. Origène revient souvent sur cette pensée, spécialement dans ses tomes sur saint Jean, où il attaque surtout les modalistes, qui ne distinguaient pas le Père du Fils, et les gnostiques, qui soutenaient que le Verbe était supérieur au Démiurge. Il y dit expressément que « le Père est plus grand que le Verbe, plus grand que la vie; que le Verbe est au-dessus de tous les dieux; mais que le Père est au-dessus de lui [3]. » La même pensée se retrouve dans ses livres les plus authentiques et les plus autorisés; et dans son ouvrage contre Celse, il soutient, à l'occasion des mêmes hérétiques, que « le Verbe n'est pas plus fort que le Créateur, qu'il lui est même inférieur, selon qu'il le dit lui-même : *Mon Père qui m'a envoyé est plus grand que moi* [4]. »

Ce langage et cette interprétation des paroles du Sauveur

1. Quis enim Pater; nùm facies erit Filii, nomine auctoritatis quam genitus à Patre consequitur? Non enim et de aliquâ majore personâ congruit dicere, facies mea est ille homo.... *Pater*, inquit, *major me est.* Tert., *Adv. Prax.*, c. xiv. V. et. c. ix.

2. Necesse est ut Filius Patre minor sit, dùm in illo esse se scit, habens originem quia nascitur. Nov., *de Trin.*, c. xxxi.

3. Ὧν (θεῶν) τοῦ κρείττονος τάγματος ὑπερέχειν ὁ Θεὸς Λόγος ὑπερεχόμενος ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων Θεοῦ. *In Joann.*, t. II, n. 3. Opp., t. IV, p. 53. V. et. t. XIII, 3-25.

4. Φαμὲν τὸν Υἱὸν οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ Πατρός, ἀλλ' ὑποδεέστερον, καὶ τοῦτο λέγομεν, αὐτῷ πειθόμενοι εἰπόντι τό, Ὁ Πατήρ, ὁ πέμψας με, μείζων μού ἐστι. *C. Cels.*, l. VIII, 15. V. et. n. 14.

ont persuadé à des critiques que les docteurs qui les avaient adoptés méconnaissaient l'égalité naturelle du Père et du Fils ; mais il n'est pas difficile de montrer que ce langage et cette interprétation ne sont pas, par eux-mêmes, incompatibles avec la foi catholique. Le concile de Sardique, tout en proscrivant l'arianisme, disait : « Personne ne nie que le Père « soit plus grand que le Fils, non qu'il ait une autre subs« tance, ou par une autre différence, mais parce que le nom « de Père est plus grand que celui de Fils[1]. » Les plus célèbres défenseurs de la consubstantialité du Verbe, saint Alexandre d'Alexandrie, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, disent la même chose[2] ; et saint Hilaire, voulant montrer que les paroles du Sauveur, quoiqu'on les entende du Fils en tant que Dieu, ne portent pas atteinte à son égalité naturelle avec le Père, raisonne ainsi : « Est-ce que le Père n'est pas plus grand ? Il est sans doute plus grand, en tant que Père, mais le Fils comme Fils n'est pas moindre. La naissance du Fils fait le Père plus grand que lui, mais la nature de cette naissance ne permet pas que le Fils lui soit inférieur[3] ; » parce qu'en l'engendrant réellement, il lui communique toute sa nature et par là même toute sa grandeur.

L'interprétation des paroles de Jésus-Christ, entendues de sa personne en tant qu'il est Dieu, est donc orthodoxe ; et l'on peut dire, sans blesser la foi de la consubstantialité, qu'en un sens, le Père est plus grand que le Fils. Par conséquent, lorsqu'on rencontrera dans les docteurs des trois premiers siècles cette interprétation, ou cette expression, on ne devra pas en conclure immédiatement qu'ils ont méconnu l'égalité naturelle du Père et du Fils, mais examiner si, en parlant de la sorte, ils opposaient la nature du Père à celle du Fils, ou si la prééminence qu'ils attribuaient au Père est

1. Οὐδὲ τὶς ἀρνεῖταί ποτε τὸν Πατέρα τοῦ Υἱοῦ μείζονα. κ. τ. λ. Ap. Theod., *Hist.*, l. II, c. VIII.

2. S. Athan. c. *Ar. Orat.* I, n. 58. S. Basil., *Adv. Eun.*, l. I, 25. S. Greg. Naz. *Orat.* XXIX, n. XV — XL, n. XLIII.

3. *De Trin.*, l. IX, n. LVI.

une prééminence purement personnelle et fondée uniquement sur sa qualité de principe.

III. Suivons nous-mêmes cette règle dans l'examen des passages de Tertullien, de Novatien et d'Origène que nous avons rapportés. Nous l'avons déjà remarqué : ces docteurs, dans les passages que nous examinons, combattaient ou les sabelliens qui niaient la distinction des Personnes, ou les gnostiques, qui prétendaient que le Verbe était au-dessus du Créateur de toutes choses. Pour atteindre le but qu'ils se proposaient, s'il pouvait leur être utile de s'appuyer sur cette considération que le Fils, en tant que Fils, avait dit que le Père était plus grand que lui, ce qui impliquait une distinction réelle et une subordiuation personnelle, il ne l'était nullement qu'ils opposassent le Père au Fils quant à la nature et aux perfections divines. Aussi ne l'ont-ils pas fait. Ainsi Tertullien veut prouver que le Père n'est pas le même que le Fils, que ce n'est pas le Père qui est le visage, la face du Fils, mais le Fils qui est la face du Père; il s'appuie sur les paroles du Sauveur, *Le Père est plus grand que moi*. Évidemment il ne s'agit là que d'une primauté d'origine, d'une prééminence fondée sur la qualité de principe. Novatien veut montrer que « le Fils est inférieur au Père, » mais il ajoute, « en tant qu'il est dans le Père, qu'il a en lui son origine et « qu'il en naît, » ce qui ne laisse aucun doute sur sa pensée. Il avait dit ailleurs que, « quoique Jésus-Christ sût bien qu'il « était Dieu, jamais il ne se compara à son Père, ni ne se mit « sur la même ligne, » assertion qui semblerait impliquer l'inégalité; mais la raison qu'il en donne immédiatement réduit le sens à la supériorité d'origine : il ne se mit donc pas sur la même ligne, « parce qu'il savait qu'il était de son Père, « et que l'être même, il l'avait, parce que son Père le lui avait « donné[1]. » Se comparer au Père, s'égaler au Père, dans le langage de cet écrivain, c'est se mettre sur la même ligne que

1. Quamvis se ex Deo Patre Deum esse meminisset, nunquàm se Deo Patri aut comparavit aut contulit, memor se esse ex Patre, et hoc ipsum quod est habere se quia Pater dedisset. *De Trin.*, c. XVII.

le Père, se faire collatéral au Père, se dire inengendré et sans principe comme lui [1].

Origène, quoique peu mesuré dans ses expressions, ne dit pas ordinairement autre chose. Il tient à ce qu'on reconnaisse que le Fils est subordonné personnellement au Père, qu'il n'est pas au-dessus du Créateur ou du Père. Il répète souvent que le Verbe, en tant qu'il est l'image de la bonté de Dieu, est moindre que celui qui est la bonté même ou la source de toute bonté. Jusque-là cependant il n'y a qu'une prééminence personnelle. Il nous fournit même cette interprétation dans ses tomes sur saint Jean, en disant que « Dieu le Père est supérieur à la vraie lumière dans le même sens selon lequel, en tant que Père de la vérité et de la sagesse, il est plus grand que la vérité et que la sagesse [2]. » Il ne dit pas qu'il soit supérieur en tant que vérité, en tant que sagesse, mais en tant que Père, en tant que principe. La supériorité dont il s'agit n'est donc pas une supériorité de nature, une supériorité absolue, mais une supériorité relative et d'origine.

IV. Mais, dans une autre partie du même ouvrage, tel que nous l'avons aujourd'hui, se rencontre un passage où Origène dépasse toutes les bornes, et où il serait impossible de l'excuser si l'on n'avait de solides raisons de penser que ce passage n'a pas été à l'abri de toute falsification. Voulant prouver, contre la prétention du gnostique Héracléon, que les puissances célestes et les âmes justes ne sont pas consubstantielles au Père, il rappelle la parole de Jésus-Christ, *Le Père est plus grand que moi*, et il dit que « le Sauveur et le Saint-« Esprit surpassent toutes les choses qui ont été faites d'une « manière incomparable, mais que le Père est plus élevé au-« dessus d'eux qu'ils ne le sont eux-mêmes au-dessus de toutes « les créatures [3]. » Comme si ce n'était pas assez de hardiesse,

1. V. *De Trin.*, c. XXXI.

2. Ὧ δὲ Λόγῳ ὁ Πατὴρ τῆς ἀληθείας Θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἢ ἀλήθεια, καὶ ὁ Πατὴρ ὢν σοφίας κρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἢ σοφία, τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινόν. *In Joann.*, t. 11, n. 18.

3. Πάντων μὲν τῶν γενητῶν ὑπερέχειν, οὐ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ φαμεν τὸν Σωτῆρα, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ὑπερεχόμενον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέον

il ajoute que, « bien que le Fils surpasse les natures les plus « excellentes par l'essence, par l'ancienneté, par la puissance, « par la divinité et par la sagesse, il ne peut en rien être com- « paré au Père [1]. » Et, pour établir cette incroyable assertion par les Écritures, faisant allusion à un passage du livre de la Sagesse, qu'il aimait beaucoup à citer, il dit que « le Fils est « l'image de la bonté de Dieu et la splendeur, non de Dieu, « mais de sa gloire et de son éternelle lumière, et l'émanation, « non du Père, mais de sa puissance [2]. »

A ne juger de la doctrine de l'illustre Alexandrin que par ces paroles, on ne pourrait douter qu'il n'eût méconnu, non-seulement l'égalité naturelle du Père et du Fils, mais la consubstantialité, la coéternité des Personnes divines. Disons-le cependant, pour rendre hommage à la vérité : dans tous ses autres ouvrages, Origène émet et soutient des propositions toutes contraires à celles que nous venons de rapporter. Ainsi, dans ses tomes sur saint Matthieu, tout en faisant remarquer que le Fils n'est pas bon au même sens que le Père, parce qu'il est l'image de sa bonté, il déclare « qu'il y a plus de « proportion entre la bonté de Dieu et la bonté du Fils, qu'il « n'y en a entre la bonté du Sauveur et celle d'un homme « bon, ou d'une bonne action. Car, ajoute-t-il, le Sauveur est « plus élevé au-dessus des biens inférieurs, en tant qu'il est « l'image de la bonté même, que Dieu qui est bon ne l'est au- « dessus du Sauveur qui a dit, *Le Père qui m'a envoyé est plus « grand que moi* [3]. » C'est, comme l'on voit, la proposition diamétralement opposée à celle qu'on lit dans les tomes sur saint Jean. Il y a plus : Origène compare partout le Fils au

ἀπὸ τοῦ Πατρός, ὅσῳ ὑπερέχειν αὐτὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα τῶν λοιπῶν. *In Joan.*, l. XIII, 25.

1. Ἀλλ' ὅμως τῶν τοσούτων καὶ τηλικούτων ὑπερέχων οὐσίᾳ, καὶ πρεσβείᾳ, καὶ δυνάμει, καὶ θειότητι (ἔμψυχος γάρ ἐστι Λόγος) καὶ σοφίᾳ, οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ Πατρί. *Ibid.*

2. Εἰκὼν γάρ ἐστι τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, καὶ ἀπαύγασμα οὐ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τῆς δόξης αὐτοῦ, καὶ τοῦ ἀϊδίου φωτὸς αὐτοῦ, καὶ ἀτμὶς οὐ τοῦ Πατρός, ἀλλὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, κ. τ. λ. *Ibid.* Opp., t. IV, p. 235, 236.

3. *In Matth.*, t. XV, n. 10. V. ci-dessous l. X[e], c. xxv.

Père, quant à l'éternité, quant à l'immutabilité, quant à la toute-puissance, quant à la connaissance, quant à la grandeur [1]. Il ne dit pas seulement qu'il est l'image de la bonté de Dieu, mais qu'il est l'image de Dieu, l'image du Dieu invisible, et à cause de cela invisible comme lui [2]; ni qu'il est simplement la splendeur de la gloire de Dieu, mais l'émanation de Dieu lui-même [3]. Partout enfin il montre le Fils comme consubstantiel, comme coéternel au Père, et en certains endroits il l'égale à lui. Le Fils est, dans son langage, la puissance même, la sagesse même, comme il est la raison même, la vérité même. Comment donc ne saurait-il être comparé au Père sous le rapport de l'essence, de l'ancienneté, de la puissance, de la sagesse?

Que veulent dire ces antinomies? Et à quoi tiennent des différences aussi palpables et aussi profondes? Origène, qui, dans sa jeunesse, a écrit ses tomes sur saint Jean, serait-il revenu depuis à des sentiments meilleurs, et aurait-il réformé ses pensées comme son langage? Mais, dans cet ouvrage même, on trouve les plus beaux témoignages en faveur des dogmes de la consubstantialité et de la coéternité du Fils. Faut-il admettre quelques altérations de copiste dans le passage qui nous occupe, comme le pense un savant bénédictin [4]! Mais ces altérations tout accidentelles devraient être trop multipliées, ou elles ne suffiraient pas à modifier convenablement le sens général du passage. Y aurait-il altération profonde et de dessein formé du texte? Cette supposition ne nous paraît nullement improbable. On sait qu'Origène s'est plaint lui-même, pendant sa vie, que les hérétiques corrompaient ses écrits [5]. Les tomes sur saint Jean portent en plusieurs endroits des traces d'altérations plus ou moins calculées; et s'il ne faut pas admettre légèrement des falsifi-

1. V. ci-dessous, l. VII, c. x, et l. X, c. xxv.
2. Εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀόρατος εἰκών. *De Princ.*, l. IV, n. 28, in not.
3. V. ci-dessous, l. Xᵉ, c. xvi.
4. D. Maran., *Divin. D. N. J. C.*, l. IV, c. xvi.
5. Origen., *Epist.* Opp., t. 1, p. 5, 6, et Anonym. ap. Phot. *cod.* cxvii.

cations de texte, il ne faut pas non plus les rejeter lorsqu'on a de bonnes raisons pour les soupçonner.

Du reste, quelque solution qu'on adopte, la foi de l'Église n'y est pas intéressée. On ne trouve, dans tous les autres monuments de l'antiquité ecclésiastique, aucune des assertions que nous avons relevées; et nous établirons plus tard, par des témoignages nombreux et indubitables, la foi de l'Église des premiers siècles, à l'égalité parfaite du Père et du Fils.

CHAPITRE VI.

Le Père principe des deux autres Personnes. Suite. — En quel sens il est le tout dans la Trinité. — Langage de saint Hippolyte et de Tertullien. Le Fils portion et dérivation du tout. — Cette expression singulière prise par Tertullien dans un sens catholique.

I. Le Père étant la source et la racine de la Trinité, on peut dire, dans un sens très-vrai, qu'il est le tout d'une manière spéciale. Sans doute, le Fils et le Saint-Esprit sont aussi le tout, parce qu'ils possèdent la divinité, et que rien ne se partage dans un être simple et indivisible; le Père l'est cependant d'une façon particulière parce qu'il contient originairement les deux autres Personnes. La raison en est qu'en les produisant, il leur communique bien toute la nature divine, mais il ne leur communique pas son être de Père, sa propriété de principe. Il ne leur communique donc pas tout ce qu'il est; et comme d'un autre côté, le Fils et le Saint-Esprit n'ont que ce qu'ils tiennent de lui, le Père demeure le tout d'une manière qui lui est propre et absolument incommunicable.

Ce point de vue n'a pas échappé aux docteurs de l'Église primitive, et ils s'en sont servis pour faire entendre comment le Père, en engendrant son Fils, demeurait toujours distingué de lui, et ne faisait cependant avec lui qu'un seul Dieu. Ainsi, saint Hippolyte, voulant montrer que le Père et le Fils ne

sont pas deux dieux, dit que le Fils procède du Père comme une lumière allumée à une autre lumière, comme l'eau de la source, comme le rayon du soleil, et il ajoute : « Il n'y a qu'une « seule vertu qui vient du tout : le Père est le tout dont le « Verbe est la vertu [1]. » Tertullien revient souvent sur cette pensée ; il se sert même à cette occasion, à l'égard du Fils, d'une expression singulière et qui réclame un examen sérieux. Ainsi, dans son *Apologétique*, expliquant en quel sens les chrétiens admettent que Dieu a formé le monde par son Verbe, il dit que « la propre substance du Verbe, de la Rai- « son ou de la Puissance par laquelle Dieu a tout fait est un « esprit : Verbe quand il ordonne, Raison quand il dispose, « Puissance quand il opère. Proféré par le Père et engendré « par cette *prolation*, il est Fils de Dieu, et il est dit Dieu, « à cause de l'unité de substance. Car s'il est Esprit, Dieu « aussi est esprit [2]. » Puis, pour faire entendre comment le Père et le Fils sont un seul Dieu, il ajoute : « Lorsque le so- « leil darde un rayon, ce rayon est une portion d'un tout ; « mais le soleil est dans ce rayon, et la substance originaire « ne se sépare pas, mais s'étend. Ainsi le Verbe est esprit « d'esprit, Dieu de Dieu, et comme une lumière allumée à « une autre lumière [3]. » On voit ici une comparaison différente de la première. Ce n'est pas un rayon du soleil, c'est une lumière allumée à une autre, lumière qui a son origine dans la première, mais qui subsiste en elle-même. Il était dès lors important qu'on ne crût pas que la première lumière était diminuée par cette communication, et que la seconde en était séparée. Aussi Tertullien poursuit-il ainsi : « La ma-

1. Δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντός, τὸ δὲ πᾶν Πατήρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος. *C. Noet.*, n. XI. Opp., t. II, p. 13-14.

2. Nos etiam sermoni, atque rationi, itemque virtuti, per quæ omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit prænuntianti, et ratio adsit disponenti, et virtus præsit perficienti. Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum, et idcircò Filium Dei, et Deum dictum ex unitate substantiæ. Nam et Deus spiritus. *Apolog.* XXI.

3. Et cùm radius ex sole porrigitur, portio ex summâ ; sed sol erit in radio quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur. Ita de spiritu spiritus, et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. *Ibid.*

« tière originaire demeure entière et inaltérable, quoique « plusieurs qualités en dérivent. De même, ce qui procède « de Dieu est Dieu et Fils de Dieu, et ils sont tous les deux « un seul Dieu. Ainsi le Verbe est esprit d'esprit et Dieu de « Dieu : autre par la propriété, non par le nombre, par le « degré, non par l'état ; sorti de son principe, mais sans s'é- « loigner de lui [1]. » Tertullien fait des raisonnements tout semblables dans son livre contre Praxéas. Il veut prouver contre son adversaire que la distinction des trois Personnes ne détruit pas la monarchie divine. Après avoir donc déclaré, à plusieurs reprises, que dans la Trinité rien ne s'éloigne du principe d'où il tire ses propriétés, que lorsqu'on dit que le Fils est autre que le Père, il n'y a rien là qui implique la diversité ou la séparation, il ajoute que « le Père « est autre que le Fils, non par la diversité de nature, mais « par la distribution, autre non par division, mais par dis- « tinction, parce que le Père n'est pas le même que le « Fils, ou, ce qui est la même chose, qu'ils sont distincts « l'un de l'autre par la manière d'être, la circonscription. Le « Père est toute la substance, le Fils est l'émanation et la « portion du tout, ainsi qu'il l'a professé lui-même, en di- « sant : *Le Père est plus grand que moi*. Le Père est donc autre « que le Fils, puisqu'il est plus grand que le Fils, puisqu'au- « tre est celui qui est engendré, autre celui qui engendre. » « Le Sauveur, poursuit Tertullien, a dit la même chose du « Saint-Esprit, en l'appelant un autre consolateur ; et, en di- « sant un autre, il a exprimé, non la division, mais la dispo- « sition [2]. » Enfin, dans ses livres contre Marcion, Tertullien, pour prouver que si les Juifs n'ont pas connu le Père, ils n'ont pas connu le Fils, fait le raisonnement suivant : « Vous

1. Manet integra et indefecta materiæ matrix, etsi plures indè traduces qualitatum mutueris. Ita et quod de Deo profectum est Deus est et Dei filius, et unus ambo. Ita et de Spiritu Spiritus, et de Deo Deus, modulo alterum, non numero, gradu, non statu fecit, et à matrice non recessit, sed excessit. *Ibid.*

2. Non... diversitate alium Filium à Patre, sed distributione, nec divisione alium, sed distinctione, quia non sit idem Pater et Filius, vel modulo alius ab alio. Pater enim tota substantia est, Filius verò derivatio et portio, sicut ipse

« avouez que le Christ est le fils, l'esprit et la substance même « du Créateur. Le Père n'ayant pas été connu par les Juifs, « le Fils n'a donc pu l'être à cause de la possession de la « même substance; car si la plénitude ou le tout n'a pas « été connu, la portion n'a pas dû l'être, au moins en tant « qu'elle possède la plénitude[1]. »

II. Nous avons rapporté tout au long ces passages de Tertullien, parce qu'ils se complètent et s'expliquent les uns les autres. En les considérant dans leur ensemble, on voit bien clairement que l'illustre Africain croyait que les trois Personnes divines, et spécialement le Père et le Fils, étaient de la même substance. A moins donc de supposer que Tertullien a admis que la nature divine est muable et divisible, les expressions de *tout*, de *portion*, dont il s'est servi, portent leur correctif dans l'emploi qu'il en a fait. Car évidemment la portion ou l'émanation d'une substance est de même nature qu'elle; et si cette substance est parfaitement simple, une, immuable, il est impossible d'en être une portion sans la posséder tout entière. La question se réduit donc à savoir si Tertullien admettait comme l'Église l'indivisibilité, l'immutabilité et l'unité parfaite de la nature divine; et à cet égard, nous n'aurions qu'à nous en rapporter à ce que nous avons dit dans le premier et dans le troisième livre de cette histoire. Mais pour montrer combien sont injustes les accusations portées contre les Pères, nous allons trouver une justification complète de la foi de Tertullien dans les passages mêmes qui font la difficulté.

Remarquons d'abord que, dans le langage des jurisconsul-

profitetur : quia pater major est... Sic et Pater alius à Filio dùm Filio major; dùm alius qui generat, alius qui generatur... — Benè quod et Dominus usus hoc verbo, in personâ Paracleti, non divisionem significavit, sed dispositionem. *Rogabo* enim, inquit, *Patrem, et alium advocatum mittet vobis. Adv. Prax.*, c. IX.

1. Non negans enim Filium et Spiritum et substantiam Creatoris esse Christum ejus, concedas necesse est ut eos qui Patrem non agnoverint, nec Filium agnoscere potuisse, per ejusdem substantiæ conditionem, cujus si plenitudo intellecta non est, multò magis portio, certè quà plenitudinis consors. *Adv. Marc.*, l. III, c. VI.

tes, que ce docteur emprunte souvent, le mot *portion* n'a pas le même sens que le mot *partie*. Sans doute, la portion n'est pas le tout; mais tandis que la partie exprime une séparation faite et déterminée, la portion indique seulement ce qui est renfermé dans le tout et qui n'en est pas séparé. Aussi Tertullien s'est-il servi du mot *portion*, comme du mot *dérivation* ou *émanation;* mais il n'a pas employé le mot *partie de la substance* que l'antiquité a réprouvé dans Manès.

Secondement, il est constant que Tertullien en appelant le Père *le tout*, *toute la substance*, *la plénitude*, entendait par là non un tout qui se compose de parties, non une substance qui peut se partager et qui se partage réellement en se communiquant, mais un tout qui en se communiquant substantiellement à une personne distincte demeure indivisible et inaltérable. Car il dit, dans l'Apologétique, que *la substance originaire ne se partage pas, mais se communique*, qu'*elle demeure entière et inaltérable*, que *le Fils sort du Père, mais ne s'en éloigne pas*. Dans son traité contre Praxéas, il répète sans cesse que la communication qui se fait du Père au Fils s'accomplit sans *séparation*, sans *division*. Mais si la substance divine ne s'amoindrit pas, ne se partage pas, ne se divise pas en se communiquant réellement du Père au Fils, si dans cette communication elle demeure entière, inaltérable, indivisible, celui auquel elle est réellement communiquée, la possède donc tout entière, et le nom de *dérivation*, de *portion* du tout qui lui est donné ne signifie pas la possession d'une partie de la substance originaire, mais seulement une différence dans la manière de la posséder parce qu'il n'en est pas la source.

Il y a plus : car, troisièmement, Tertullien, dans les passages que nous examinons, tout en appelant le Fils la *portion* du Père, dit clairement qu'il possède toute la substance divine. Il le fait dans l'Apologétique, lorsque, comparant le Père au soleil, le Fils au rayon, il dit que *le soleil* ou *le tout est dans le rayon* qu'il émet, lorsqu'il dit que le Fils est Dieu avec le Père par l'unité de la substance, autre cependant que le Père par la *manière d'être*, mais non un

autre *Dieu par le nombre*. Il le fait dans le traité contre Praxéas, où, après avoir dit que la Trinité est *enchaînée dans une unité simple*, il déclare que le Fils est autre que le Père, *non par la diversité, mais par la distribution, non par division, mais par distinction*, ou, comme il s'exprime plus bas en parlant du Saint-Esprit, par la *disposition*, et que *le Père n'est pas le même que le Fils*, ou que *l'un n'est pas l'autre selon la manière d'être*, par la personnalité[1]. Le but de Tertullien est clair : il exclut la diversité de nature, il exclut la division ou la séparation des personnes ; il admet seulement une distinction de personnes, une disposition spéciale en chacune, une autre manière de posséder la nature divine. Cette autre manière ne peut être qu'une manière personnelle, puisque être autre par la manière d'être est pour lui une expression équivalente à celle-ci, le Père n'est pas le même que le Fils. C'est en ce sens qu'il ajoute que le Père est toute la substance originaire et le Fils une portion, une dérivation du tout. Il le fait enfin, et plus clairement encore dans son troisième livre contre Marcion, en y déclarant que, si le Fils est en un sens ou sous un rapport *portion de la plénitude*, sous un autre *il possède cette plénitude même*.

Ainsi, sans recourir à cette multitude de passages que nous produirons ailleurs, où Tertullien enseigne formellement l'égalité substantielle du Père et du Fils, sans sortir même de ceux où le Fils est appelé *portion*, par opposition

1. Nous avons traduit le mot *modulus* par propriété, manière d'être ou circonscription personnelle. C'est incontestablement la vraie traduction. En effet, ce mot a, dans ce passage, le même sens que *distinctio*, *distributio*, *dispositio*. Être *modulo alius ab alio* y est synonyme de *non esse idem Pater quàm Filius*. Dans un des chapitres suivants, Tertullien dit que le Fils est visible, *modulo derivationis*. Or, nous verrons Tertullien déclarer dans le même chapitre que le Fils n'est pas visible selon sa nature ; c'est donc en tant que personne distincte du Père. Enfin, nous avons vu Tertullien dire dans l'*Apologétique*, que le Fils est Dieu de Dieu, *modulo alterum, non numero*, c'est-à-dire évidemment qu'il n'est pas personnellement le même que Dieu le Père, mais qu'il ne fait pas avec lui deux Dieux. C'est donc avec raison que le meilleur éditeur de Tertullien, dans ses notes sur l'*Apologétique*, a écrit ceci : « Modus et modulus est certarum rerum secundum sui generis rationes dispositio, ordinatio, œconomia. » Rig., *in Apol.* Tert., Opp., p. 20, n. a *bis*.

au Père qui y est appelé *tout* ou *plénitude*, nous voyons que le célèbre Africain n'a pas méconnu cette vérité capitale. Il s'est servi d'expressions insolites; mais ces expressions ont, après tout, leur fondement dans une vérité catholique. Elles n'indiquent autre chose sinon que le Père étant, à la différence du Fils et du Saint-Esprit, la source de la Trinité, est aussi le tout d'une manière qui lui est propre. Il est *le tout, parce que tout dérive de lui*[1]; et quoiqu'il lui ait donné ce nom à titre spécial, Tertullien n'aurait pas fait difficulté d'appeler le Fils *tout de tout*, comme l'a fait Lucien d'Antioche, et comme il l'appelle lui-même, *Esprit d'Esprit, lumière de lumière, Dieu de Dieu.*

CHAPITRE VII.

Le Père considéré par rapport à la création. — Le Père Créateur, vraiment créateur. — Le nom de Créateur lui est spécialement attribué. Pourquoi? — Le Père, source première de l'être et des opérations divines.

I. Lorsqu'on compare la première Personne de la Trinité chrétienne, relativement à la création visible, avec le premier éon des théogonies gnostiques, ou avec la première hypostase de la trinité de Plotin, on est frappé de l'opposition qui existe entre la doctrine chrétienne et ces conceptions philosophico-mystiques. Fondés presque tous sur le mépris de la création visible, les systèmes gnostiques semblent ne pouvoir trop en éloigner le premier éon, le premier Dieu. Dans les uns, il y est absolument étranger; la production et le gouvernement du monde sont même l'œuvre d'une puissance ennemie. Dans les autres, il ne contribue à cette production, à ce gouvernement, ni par sa volonté, ni par son action. Mais des êtres émanés à des distances plus ou moins éloignés d'autres êtres qui émanent immédiatement de lui,

1. Unus est omnia, dùm ex uno omnia. *Adv. Prax.*, c. II.

soit par ignorance, soit par faiblesse, produisent le démiurge, être essentiellement borné, imparfait, qui s'efforce vainement de réaliser dans le monde visible les types, les exemplaires qu'il aperçoit à peine dans le monde supérieur. Le système de Plotin est moins hardi et moins absurde; mais sa première hypostase trinitaire n'est pas moins étrangère à la création que le premier éon du gnosticisme. Le *un* ne pense pas, ne veut pas, n'agit pas, ainsi que nous le remarquions ailleurs; c'est à peine s'il a conscience de lui-même. La seconde hypostase, le *nous*, n'agit pas non plus dans la création. Principe immobile, il peut bien en contenir en lui-même les types; mais il ne saurait y intervenir comme principe actif. La troisième hypostase concourt seule, par une action réelle et qui lui est propre, à la formation et au gouvernement du monde [1].

Que la doctrine de l'Église primitive sur la première Personne de la Trinité est différente des folles imaginations du gnosticisme et des conceptions incohérentes du mysticisme philosophique! Sans doute, à son sens, ainsi que nous le verrons plus tard, le Fils et le Saint-Esprit sont Créateur, mais le Père l'est aussi véritablement qu'eux, et non-seulement par son intelligence, mais par sa volonté, par une action directe et réelle. C'est sous le titre de Créateur du ciel et de la terre que Jésus-Christ se plaisait à l'invoquer, à révéler ses volontés aux hommes, et à le leur donner pour modèle [2]. C'est aussi le caractère sous lequel les Apôtres le prêchaient aux Juifs et aux Gentils [3]. Dans tous les symboles, et dans toutes les formules symboliques de l'Église primitive, le premier article est celui-ci : *Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre.* On peut consulter les formules anciennes que nous ont conservées

1. V. Barthélemy-Saint-Hilaire, de l'École d'Alexandrie. *Extraits de Plotin*, p. 256 et suiv. — Jules Simon, Histoire de l'École d'Alexandrie, l. II, c. III et IV. — E. Vacherot, Histoire critique de l'École d'Alexandrie. *Analyse*, l. I, c. II, etc.
2. *Matth.* XI, 25, V, 45.
3. *Act.* VII, 48, 49, XIV, 14, XVII, 24. I *Cor.* VIII, 6. *Apoc.* IV, 11, X, 6.

saint Irénée, Tertullien, Origène, saint Cyprien, l'auteur du Dialogue contre Marcion, ou le texte même des symboles : du symbole romain, des symboles orientaux de Jérusalem, de Césarée, d'Antioche, d'Alexandrie, et des autres églises orientales; on n'y trouvera à cet égard aucune différence réelle; presque partout on verra cet article reproduit dans les mêmes termes [1]. Les gnostiques du premier et du second siècle s'élevèrent tous contre cette vérité, en prétendant, entre autres choses, que le Créateur connu et adoré par les Juifs n'était pas le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Dieu de l'Évangile, et, à cause de cela, saint Justin, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène et un grand nombre d'autres docteurs consacrèrent à sa défense et à sa démonstration, ou des ouvrages entiers, ou de longs fragments de leurs ouvrages [2]. La foi de l'Église primitive à cet égard est si certaine, elle a été si clairement proclamée dès l'origine du christianisme, qu'il n'est aucun orthodoxe qui n'ait regardé la croyance à ce premier article du symbole comme nécessaire au salut [3].

II. Il y a plus encore. Non-seulement le Père est vraiment créateur, mais le nom de Créateur lui est spécialement donné, l'œuvre de la création lui est spécialement attribuée, à la différence du Fils et du Saint-Esprit, dans tous les symboles et dans les écrits des anciens Pères. En ce qui concerne les symboles, un coup d'œil suffit pour voir que la Création y est attribuée au Père, la Rédemption au Fils, la sanctification des âmes ou la formation de l'Église au Saint-Esprit. Quant aux écrits des saints docteurs, il nous suffira de rappeler ce que nous avons déjà observé, qu'alors même

1. V. ci-dessus, l. IV[e], c. VII. VIII. IX. X.

2. V. S. Just. Opp., *præf.*, p. LXXIII, et p. 595. S. Iren., *Adv. Hær.*, l. II, III, IV, V, passim. Clem. Alex., *Pæd.*, l. I, c. VIII. Tert., *Adv. Marc.*, l. I, III, IV, V, passim. Orig., *de Princ.*, l. II, c. IV et V.

3. Species... eorum quæ per prædicationem apostolicam traduntur, istæ sunt. Primò quod unus Deus est qui omnia creavit atque composuit... Hic Deus justus et bonus Pater Domini Nostri Jesu Christi legem et prophetas et evangelia ipsa dedit. Orig., *de Princ.*, *præf.*, n. 4. Opp., t. I, p. 47, 48.

qu'ils parlent des Personnes divines, pour distinguer la première des deux autres, ils l'appellent très-souvent le Créateur, le Père de toutes choses, le Tout-Puissant.

Les motifs de cette attribution spéciale, qui est faite au Père de la toute-puissance, et de la création qui en est l'œuvre la plus éclatante, sont faciles à saisir. Le Père étant dans la Trinité le principe des deux autres Personnes, et la première source de tout l'être, c'est à lui qu'appartiennent spécialement et que doivent être rapportés les attributs et les opérations extérieures qui expriment la relation que les êtres produits dans le temps ont avec le premier Principe. D'un autre côté, l'Église, considérant ordinairement les Personnes divines relativement aux fonctions qu'elles ont bien voulu remplir dans l'économie de la Rédemption, a dû naturellement approprier au Père les attributs et les opérations qui, comme la toute-puissance et la création, portent spécialement l'empreinte de la majesté divine.

III. Nous ne donnerions ici qu'une idée imparfaite du langage de l'Écriture et de l'Église, et nous négligerions un des points de vue les plus importants de la doctrine catholique sur la Trinité, si nous n'observions que non-seulement la création est spécialement attribuée au Père dans le Nouveau Testament et dans nos monuments traditionnels, mais qu'elle lui est attribuée en des termes et sous des formes de langage différentes de celles sous lesquelles elle l'est aux deux autres Personnes divines. Ainsi Jésus-Christ disait : *Mon Père opère et moi j'opère ; le Fils ne peut faire que ce qu'il voit faire au Père, et tout ce que le Père fait, le Fils le fait pareillement ; le Père montre au Fils tout ce qu'il fait lui-même* (Joann. v, 17, 19, 20) ; et encore : *Le Père qui demeure en moi, fait mes œuvres* (Joann. xiv, 10). Saint Paul, réglant le langage de l'Église conformément à celui du Sauveur, déclare qu'il n'y a qu'un Dieu le Père, *de* qui toutes choses tirent leur être, et un Seigneur Jésus-Christ, *par* qui tout est (1 Cor. viii, 5, 6). Cette forme de langage est constante dans l'Écriture, et nous y lisons que c'est *par* le Verbe que toutes choses ont été fai-

tes (Joann. I, 3), que c'est *par* le Christ et *dans* le Christ que tout a été créé et subsiste (Col. I, 15), et que Dieu nous a parlé *dans* son Fils et a fait *par* lui les siècles (Héb. I, 2). Nous trouvons le même langage dans un grand nombre de symboles ou de formules symboliques. Ainsi dans les symboles orientaux de Jérusalem, de Césarée, d'Antioche, d'Alexandrie, et dans les formules diverses de profession de foi que saint Irénée, Tertullien et Origène ont conservées, tandis que le Père est appelé le Créateur de toutes choses, il est dit de Jésus-Christ qu'il est le Fils unique *par* qui toutes choses ont été faites. Dans une des formules rapportées par l'auteur des Constitutions apostoliques, et dans celle de saint Lucien, la différence de langage que nous signalons entre le Père et le Fils, par rapport à la création, est plus expressément marquée; et après avoir dit du Père qu'il est le Dieu tout-puissant, Créateur, on ajoute : *de qui* tout est; et en parlant du Fils, on dit : *par qui* tout est.

Les docteurs de l'Église primitive, dans leurs divers ouvrages, ont tous parlé d'une manière analogue. Il n'en est aucun qui n'ait dit que Dieu le Père a tout créé *par* le Verbe, ou *dans* le Verbe [1]; et il en est plusieurs et des plus anciens, tels qu'Athénagore, Théophile, saint Irénée et saint Hippolyte, qui disent qu'il a tout fait, qu'il gouverne et vivifie tout *par* le Fils et le Saint-Esprit [2]. Tous, dans le même sens, appellent le Fils la main du Père, la droite du Père, le bras du Père, ou encore la vertu, l'opération du Père [3]; et saint Irénée, en particulier, donne aussi le nom de main du Père au Saint-Esprit [4]. Les gnostiques seuls ne se sont pas astreints à ce langage. Conséquemment à leur système, et dans la pensée d'exprimer la supériorité du Verbe sur le Créateur, ils renversaient la formule scripturaire; et Héra-

1. V. le livre X[e] de cette Histoire, c. III.
2. Ath., *Leg.*, n. 6. Theoph., *ad Aut.*, l. I, n. 7. S. Iren., l. I, c. XXII, l. III, c. XXIV, n. 2. S. Hipp. c. *Noet.*, n. X, Voy. le livre XII[e] de cette Histoire, c. X.
3. V. le livre X[e] de cette Histoire, c. IV.
4. *Adv. Hær.*, l. IV, c. XX, n. 1.

cléon, l'un d'entre eux, ne craignait pas de dire que tout sortait originairement *du* Verbe et était mis en œuvre *par* le Créateur, de sorte que c'était le Verbe qui opérait dans le Démiurge qui faisait [1]. Origène, qui nous fait connaitre cette interprétation, la réfute dans ses tomes sur saint Jean [2]; et dans son bel ouvrage contre Celse, faisant allusion à une erreur analogue, il dit que le Père est le Créateur et l'ouvrier principal du monde [3].

Il est donc vrai que, selon le langage constant de l'Écriture et de l'antiquité ecclésiastique, non-seulement l'œuvre de la création est spécialement attribuée au Père, mais elle lui est attribuée d'une manière différente et sous d'autres formes de langage qu'au Fils et au Saint-Esprit. Et il ne faut pas s'en étonner, ni craindre qu'il en résulte quelque inégalité réelle de puissance entre les trois Personnes divines. Ce langage implique seulement, ainsi que nous le verrons ailleurs [4], que le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas principe de la création d'une manière collatérale ou parallèle au Père, mais comme lui étant personnellement subordonnés. Le Père étant le principe du Fils et du Saint-Esprit, la source originaire par laquelle la nature divine leur est communiquée, il s'ensuit nécessairement qu'il est aussi le principe de leurs idées, de leurs volontés, de leurs opérations extérieures. Rien ne se fait en dehors de la Trinité, non-seulement sans la volonté du Père, comme parle Tertullien [5], mais rien ne se fait que par les idées, les volontés, l'action qu'il communique au Fils et au Saint-Esprit. A cause de cela, les opérations extérieures de la divinité peuvent être considérées

1. Φησὶ γὰρ ὅτι οὐχ ὡς ὑπ' ἄλλου ἐνεργοῦντος αὐτὸς ἐποίει ὁ Λόγος,... ἀλλ' αὐτοῦ ἐνεργοῦντος ἕτερος ἐποίει. Ap. Orig. *in Joann.*, t. II, n. 8. Opp., t. IV, p. 67.

2. *Ibid.*

3. Λέγοντες τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Λόγον, καὶ ὡσπερεὶ αὐτουργὸν τοῦ κόσμου· τὸν δὲ Πατέρα τοῦ Λόγου, τῷ προστεταχέναι τῷ Υἱῷ ἑαυτοῦ Λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον, εἶναι πρώτως δημιουργόν. *C. Cels.*, l. VI, n. 60.

4. L. XIIe de cette Histoire.

5. Filium... nihil facientem sine voluntate Patris. *Adv. Prax.*, c. IV.

en deux manières, ou en tant qu'elles sont produites par la nature divine qui est commune aux trois Personnes, ou en tant qu'elles sont propres à chaque Personne, selon l'ordre de leurs processions intérieures. Sous le premier aspect, la création, la providence peuvent être et sont réellement attribuées au Fils et au Saint-Esprit comme au Père. Sous le second, et en considérant le Père comme le principe éternel de toutes les idées, de toutes les volontés, de toutes les opérations du Fils et du Saint-Esprit, le Père est cause première, cause principale de tous les êtres, et l'on doit dire que toutes choses tirent originairement leur être *du* Père, qu'elles dérivent *du* Père, et qu'elles sont produites *par* le Fils, ou bien que c'est *par* le Fils que le Père crée, ordonne et gouverne le monde. Ce langage est si sacré, et la doctrine qu'il exprime est si incontestable dans l'Église, que le concile de Nicée l'a conservé dans son symbole. Le Père y est appelé le Créateur de toutes choses, et il est dit du Fils que c'est *par* lui que tout a été fait, ainsi que nous l'avons remarqué dans les symboles orientaux.

CHAPITRE VIII.

Du Père relativement à la création. Suite. Dans la création le Père commande, le Fils obtempère, obéit, exécute. Langage analogue des docteurs qui ont écrit depuis le concile de Nicée. — Ces assertions modifiées par les circonstances et par la manière dont les anciens les ont émises. — Elles ne portent pas atteinte à l'égalité naturelle du Père et du Fils.

I. La doctrine que nous venons d'établir a donné lieu, dans l'antiquité ecclésiastique, à quelques locutions dont les unes sont tombées en désuétude, et les autres ont été réprouvées parce qu'elles semblent porter atteinte à l'égalité naturelle de puissance et d'opération dans la Trinité. Signalons d'abord les premières, et examinons si, dans la pensée des anciens docteurs qui les ont émises, elles exprimaient l'inégalité des trois Personnes divines, ou seulement un aspect

différent sous lequel chacune de ces Personnes peut être envisagée relativement à l'œuvre de la création. Cet examen doit être sérieux, car ce ne sont pas quelques auteurs obscurs ou suspects qui tiennent ce langage; mais il est commun dans les premiers siècles, et nous le trouvons dans saint Justin, dans saint Irénée, dans Clément d'Alexandrie, dans Tertullien, dans saint Hippolyte, dans Origène, dans saint Méthode, et jusque dans la lettre synodale du concile d'Antioche qui condamna Paul de Samosate.

Ces écrivains et ces Pères, soit pour établir ou pour mieux exprimer la distinction réelle des Personnes divines, soit pour maintenir l'unité de principe dans la création, ont dit, les uns, que dans la création « le Père commande, le Fils fait et organise, le Saint-Esprit vivifie et perfectionne[1]; » les autres, que « le Père commande au Fils, au Verbe, et que le Fils exécute, accomplit cette volonté paternelle[2], » ou même, « qu'il obtempère et obéit[3]. »

Nous l'avouons sans hésiter : ces assertions ont par elles-mêmes quelque chose de dur et de choquant, et, séparées de la suite du discours et de l'ensemble de la doctrine des Pères qui les ont émises, elles sembleraient impliquer dans le Fils une infériorité de nature ou de puissance, par rapport au Père. Mais si, comme la justice le veut, on ne les envisage pas d'une manière isolée, on verra qu'elles sont déter-

1. Habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem. Tert., *Adv. Prax.*, c. XII. V. et. S. Iren., l. IV, c. XXXVIII, n. 3. S. Hipp. *c. Noet.*, n. XIV. *Suprà*, l. Ve, c. VII.

2. *Ipse præcepit et creata sunt*.... Cui ergò præcepit? Verbo scilicet : per quod, inquit, cœli firmati sunt. S. Iren., *Adv. Hær.*, l. III, c. VIII, n. 3. Τούτῳ γάρ φαμεν ἐν τῇ κατὰ Μωσέα κοσμοποιΐᾳ προστάττοντα τὸν Πατέρα εἰρηκέναι τό, Γενηθήτω φῶς, καὶ Γενηθήτω στερέωμα, καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα προσέταξεν ὁ Θεός, γενέσθαι·... προσταχθέντα δὲ τὸν Λόγον πεποιηκέναι πάντα ὅσα ὁ Πατὴρ αὐτῷ ἐνετείλατο. Orig. *c. Cels.*, l. II, n. 9. Τοῦτον πιστεύομεν σὺν τῷ Πατρὶ ἀεὶ ὄντα ἐκπεπληρωκέναι τὸ πατρικὸν βούλημα πρὸς τὴν κτίσιν τῶν ὅλων· αὐτὸς γὰρ εἶπε, καὶ ἐγεννήθησαν· αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν· ὁ δὲ ἐντελλόμενος ἑτέρῳ ἐντέλλεταί τινί· ὃν οὐκ ἄλλον πεπείσμεθα, ἢ τὸν μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ Θεόν, κ. τ. λ. Conc. Antioch. I. Labb., *Conc.*, t. I, p. 845.

3. Εἷς γάρ ἐστιν ὁ Θεός· ὁ γὰρ κελεύων Πατήρ, ὁ δὲ ὑπακούων Υἱός, τὸ δὲ συνετίζον, Ἅγιον Πνεῦμα. S. Hipp. *c. Noet.*, n. XIV.

minées à un sens catholique, par les propositions qui les entourent, et par l'usage que les anciens docteurs en ont fait.

Ces assertions, quelque étranges qu'elles nous paraissent, ne sont pas en effet incompatibles avec la foi de la consubstantialité, et, pour s'en convaincre, il suffirait d'observer que plusieurs des défenseurs les plus éclairés de ce dogme n'ont pas craint d'en employer de semblables. « Le principe de tout ce qui est, dit saint Basile, est un, créant par le Fils et perfectionnant par le Saint-Esprit ; » non sans doute qu'il faille admettre quelque imperfection dans l'opération du Père, comme s'il avait besoin de quelqu'un hors de lui-même pour produire et pour amener à perfection les créatures ; mais parce qu'il est écrit que *les cieux ont été établis par le Verbe du Seigneur*, et que *toute leur vertu vient de l'Esprit de sa bouche*. Or, poursuit l'illustre docteur, nous entendons là trois choses : « le Seigneur qui ordonne, le Fils qui crée, le Saint-Esprit qui fortifie et perfectionne [1]. » Saint Grégoire de Nazianze, dans un de ses discours, dit que « le Père imprime dans le Fils les formes des êtres, et que le Fils les réalise et exécute les pensées du Père, non en serviteur ignorant, mais en maître et avec lumière [2]. » Et saint Hilaire, qui les a précédés l'un et l'autre, va jusqu'à dire que « en créant le monde le Fils Dieu a obéi aux ordres de Dieu le Père [3]. »

Que si les docteurs qui ont combattu avec tant de force la doctrine arienne, et défendu avec tant de lumières la foi du consubstantiel, pour montrer qu'il n'y a pas trois principes de la création, ont cru pouvoir dire que, dans cette œuvre, le Père ordonne, que le Fils fait ou exécute, et même que le Fils obéit aux volontés du Père, est-il étonnant qu'on trouve des assertions analogues chez les docteurs qui

1. S. Basil., *de Spir. S.*, c. XVI, n. 38.
2. S. Greg. Naz., *Orat.* XXX, n. XI.
3. Quæ (lex Moysis)... ad personæ significationem demonstraret et in creando mundo obedientem dictis Dei Deum fuisse. S. Hilar., *de Trin.*, l. V, n. XXIV.

ont précédé le concile de Nicée? N'ayant pas à se tenir en garde contre les subtilités de l'arianisme, est-il étrange qu'ils aient pris moins de précautions; que, pour inculquer plus fortement, dans leurs écrits contre les gnostiques, que le Fils ne faisait rien dans la création ou dans le gouvernement du monde, en dehors de la volonté du Père, ils aient dit que le Fils se conformait à la volonté du Père, exécutait la volonté du Père? Convaincus comme ils l'étaient que le *fiat* créateur était une parole de commandement, et non une parole de désir, ou une prière adressée par le Créateur à un être supérieur à lui, ainsi que Tatien l'avait imaginé [1], est-il étonnant que, commentant les paroles du psaume, *Il a dit et tout a été fait, il a ordonné et tout a été créé* (xxx, 6), ils aient distingué celui qui parle et celui qui fait, celui qui commande et celui qui crée, et qu'ils se soient demandé à eux-mêmes à qui celui qui parle, qui commande a donné cet ordre? L'est-il qu'ils aient répondu que c'est à son Verbe, *par qui toutes choses ont été faites*, ce Verbe qu'ils croyaient être une Personne réellement subsistante? L'est-il, enfin, qu'ils aient insisté sur ces considérations, alors que, raisonnant contre les Juifs, contre les Sabelliens, contre ceux qui prétendaient que la parole créatrice n'était qu'un son, que le Verbe était un instrument inanimé, il était si important pour eux de ne laisser échapper rien de ce qui pouvait leur être utile pour mettre en saillie l'existence personnelle du Verbe et sa distinction réelle d'avec le Père? Or, qu'on le remarque bien, c'est dans des circonstances pareilles à celles que nous venons de décrire, c'est pour les fins diverses que nous venons d'indiquer, que saint Justin, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Méthode et les Pères du concile d'Antioche ont fait usage des locutions que nous avons signalées. Ces locutions des anciens docteurs sont donc

1. V. Clem. Alex., *Proph. ecl.*, n. xxxviii, Opp., p. 999. Orig., *de Orat.*, n. 24. Opp., t. 1, p. 237.

susceptibles d'un sens catholique, et s'il y a eu quelque excès de leur part, cet excès n'est ni sans motif, ni sans excuse.

III. Mais ce n'est pas tout de savoir si ces Pères sont excusables, si le but qu'ils se proposaient les autorisait à employer de semblables locutions, ni même si ces locutions sont en elles-mêmes susceptibles d'un sens catholique; il s'agit d'examiner si, en réalité, ils les ont prises dans ce sens. Eh bien, le doute ne nous semble pas permis à cet égard. En effet, sans présenter ici toute la doctrine de ces écrivains, il suffit de savoir qu'ils ont admis constamment que le Fils est inséparable du Père, qu'il est sa sagesse, sa raison, sa parole et sa parole unique, pour en conclure immédiatement que le terme de *commandement* qui nous choque le plus était, à leurs yeux, inapplicable au Fils dans le sens selon lequel ce terme implique une infériorité de nature. Car, si le Père a commandé à son Verbe, à sa raison, à sa parole, ce ne peut être par une autre raison, par une autre parole, puisque cette parole est unique. Il lui a donc commandé comme à un autre lui-même, comme à celui qui est son commandement, parce qu'il est sa parole, de même que la volonté en nous, sauf l'imperfection qui nous est naturelle, commande à notre raison et à notre intelligence; c'est-à-dire qu'il a communiqué à son Fils, à son Verbe, ses idées, ses volontés, comme il lui communique son être.

Si l'on doute de cette interprétation, qu'on examine avec nous les passages des docteurs qui ont employé l'expression la plus forte, de ceux-là même qui ont dit que le Père a commandé au Fils dans la création; on verra que les circonstances dans lesquelles ils émettent cette assertion, que les restrictions qu'ils y apportent, ne permettent pas de lui donner un autre sens que celui que nous venons d'indiquer. Ainsi, le concile d'Antioche, décrivant successivement les divers états du Fils de Dieu, après avoir déclaré que « c'est « une impiété de nier qu'il soit Dieu par nature et person-

« nellement [1], » après lui avoir appliqué toutes les paroles de l'Écriture qui expriment le plus clairement sa divinité, ajoute, en parlant de la création, que « le Fils, qui est toujours avec le Père, a accompli la volonté du Père dans la « création de l'univers; *car il a dit et tout a été fait, il a or-* « *donné et tout a été créé*. Or, celui qui commande, commande « à un autre que nous croyons être le Dieu Fils unique de « Dieu... car c'est lui qui est et qui opère véritablement « comme étant en même temps Verbe et Dieu, et c'est par lui « que le Père a tout fait, non comme par un instrument, ni « comme par un acte impersonnel, mais le Père a engendré « le Fils comme une énergie vivante et personnelle qui « opère tout en toutes choses [2]. » N'est-il pas évident que le commandement qui s'adresse à celui qui est Dieu par nature, qui est toujours avec le Père et dans le Père, qui est en même temps Verbe et Dieu, ne saurait sans inconséquence impliquer autre chose qu'une subordination personnelle? N'est-il pas évident, par le développement même que le concile donne à sa pensée, que, de la part du Père, commander à son Fils, c'est faire par lui toutes choses, mais non comme par un instrument; c'est l'engendrer comme une force vivante qui opère tout en toutes choses, et par là que ce commandement n'est qu'un appendice de cette génération? Dieu commande donc à son Fils, en faisant par lui toutes choses; il lui ordonne de produire toutes choses, en l'engendrant comme l'énergie vivante qui produit tout en tous, c'est-à-dire en lui communiquant par la génération, avec son être, sa pensée et l'opération créatrice.

Saint Hippolyte n'est pas plus difficile à expliquer, ni moins orthodoxe que le concile d'Antioche. Il veut montrer que la Trinité se contracte ou s'unit en un seul Dieu; il dit donc : « Il n'y a qu'un Dieu; celui qui commande, le Père,

1. Οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει Θεόν. Conc. Ant. I. Labb., tom. I, p. 845.

2. Οὕτω δὲ, ὡς ἀληθῶς ὄντος καὶ ἐνεργοῦντος, ὡς Λόγου ἅμα καὶ Θεοῦ δι' οὗ ὁ Πατὴρ πάντα πεποίηκεν, οὐχ ὡς δι' ὀργάνου, οὐδ' ὡς δι' ἐπιστήμης ἀνυποστάτου·

« celui qui acquiesce ou obéit, le Fils, celui qui enseigne la « science, le Saint-Esprit : le Père qui est *au-dessus de tout*, « le Fils qui est *partout*, le Saint-Esprit qui est *en tout*. « Nous ne pouvons entendre autrement le Dieu unique, nous « ne pouvons le connaître si nous ne croyons véritablement « au Père, au Fils et au Saint-Esprit[1]. » Sans doute, des attributions diverses sont faites dans ce texte à chacune des Personnes divines, mais leur égalité naturelle y est formellement proclamée. Elles se résolvent, se contractent en un seul Dieu ; elles sont toutes les trois le Dieu unique, et chacune l'est aussi véritablement que l'autre. Si donc le commandement est attribué à la première, si la déférence l'est à la seconde, c'est qu'en effet la première est le principe originaire de toute action extérieure, et que la seconde lui est personnellement subordonnée dans son opération comme dans son être ; mais ce n'est pas qu'il y ait en elles aucune différence, aucune inégalité de nature.

Origène, quoique moins attentif, et ordinairement moins mesuré que les autres docteurs, ne nous autorise pas cependant à porter de lui un autre jugement. Il dit bien dans ses tomes sur saint Jean, pour prouver, contre Héracléon, que le Verbe recevait son opération du Créateur dans la création, et en s'appuyant sur les paroles du psaume, *Il a dit et tout a été fait, il a commandé et tout a été créé*, que « le Dieu inengendré a commandé au premier-né de la création, et que tout a été créé ; » mais ces paroles n'impliquent ni par elles-mêmes, ni dans le but qu'il se proposait, autre chose qu'une subordination personnelle du Fils au Père : elles signifient seulement que le Créateur opérait dans le Verbe qui faisait, ou que le Père était le principe de son opération. Il donne une autre forme à la même pensée dans son ouvrage contre Celse. Il veut prouver que les prophètes, outre Dieu le Père, ont reconnu une seconde puis-

γεννήσαντος μὲν τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὡς ζῶσαν ἐνέργειαν, καὶ ἐνυπόστατον, ἐνεργοῦντα τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, κ. τ. λ. *Ibid.*

1. V. ci-dessus, l. V[e], c. VII.

sance qu'ils ont aussi appelée Dieu. Il dit à cette fin que « les chrétiens soutiennent que le Père a adressé au Fils les paroles de commandement rapportées par Moïse, *Que la lumière soit, que le firmament soit fait,* et les autres, et que c'est aussi à lui qu'il a dit : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.* Et, poursuit-il, ils ne parlent pas ainsi sans raison ; car il est écrit dans les livres prophétiques reçus par les Juifs, *Il a dit et tout a été fait, il a commandé et tout a été créé.* Or, si Dieu a commandé et tout a été créé, quel autre, selon la pensée de l'esprit prophétique, a pu exécuter ce commandement, que celui qui est, pour ainsi parler, le Verbe vivant et la vérité [1] ? » Origène croyait donc que ce que Dieu a dit à l'origine du monde, il l'a dit à un autre que lui, que le Dieu qui a dit que le firmament se fasse, n'est pas la même personne que le Dieu qui a fait le firmament; qu'il a commandé et qu'un autre a exécuté son commandement ; mais, comme on peut le voir en conférant les diverses parties de ce passage, commander, pour Origène, c'est la même chose que dire de faire [2], qu'inviter le Fils à faire avec lui. Dieu commande en parlant, et celui qui exécute est la parole vivante ; il est donc son commandement même. Cette parole vivante est séparée des êtres créés, non-seulement en ce que toutes les créatures sont faites par elle, mais en ce que seule elle peut accomplir le commandement du Père, c'est-à-dire créer le monde. Du reste, Origène était si éloigné de ce qui dans le terme de commandement impliquerait l'inégalité de nature, qu'il expliquait souvent l'action du Père et du Fils dans la création, en ce sens que Dieu a déposé en lui les types et les idées des êtres créés,

1. Εἰ γὰρ ἐνετείλατο ὁ Θεός, καὶ ἐκτίσθη τὰ δημιουργήματα · τίς ἄν, κατὰ τὸ ἀρέσκον τῷ προφητικῷ πνεύματι, εἴη ὁ τὴν τηλικαύτην τοῦ Πατρὸς ἐντολὴν ἐκπληρῶσαι δυνηθείς, ἢ ὁ (ἵν' οὕτως ὀνομάσω) ἔμψυχος Λόγος καὶ ἀλήθεια τυγχάνων; *C. Cels*, l. II, n. 9.

2. *Dire de faire* et *commander*, sont évidemment synonymes dans les propositions suivantes de Tertullien : Habes duos, alium dicentem ut fiat, alium facientem. — Alium dicam. . . . eum qui jubet, et eum qui facit. *Adv. Prax.*, c. XII.

et lui a laissé le soin de les réaliser et de les produire à l'existence[1].

Quant à saint Irénée, il faudrait être bien aveugle pour ne pas reconnaître, dans le passage même où il dit que Dieu a commandé au Verbe, la doctrine de la consubstantialité du Père et du Fils. Le but qu'il se propose suffirait seul pour le faire entendre. Il veut prouver que « rien de ce qui est créé, de ce qui est dans la *sujétion*, ne peut être comparé au Verbe de Dieu et appelé Dieu comme lui. » Pour cela, il établit que tout a été fait par le Verbe, d'abord par les paroles de saint Jean, *Tout a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui*; puis, par celles de David, *Il a dit et tout a été fait, il a ordonné et tout a été créé*, sur lesquelles il fait ce raisonnement : « A qui donc a-t-il commandé? au *Verbe par lequel*, dit le même prophète, *les cieux ont été établis* (Ps. XXXII, 6). » La création de toutes choses par le Verbe étant ainsi prouvée, le saint docteur poursuit en ces termes : « Les choses qui sont créées sont autres que celui qui les a créées, les choses faites autres que celui qui les a faites. Car lui-même n'est pas fait, il est sans commencement et sans fin, et il se suffit parfaitement à lui-même; mais les choses qu'il a faites ont un commencement, et ce qui a un commencement peut être anéanti et est dans la dépendance (*in subjectione*); il est donc absolument nécessaire qu'elles aient un autre nom que celui qui les a faites, de telle sorte que celui qui a tout fait soit seul avec son verbe justement appelé Dieu et Seigneur; et que ce nom demeure incommunicable aux créatures, parce que c'est le nom du Créateur[2]. » Qui ne voit dans ce beau passage de

1. Λεκτέον ὅτι κτίσας, ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον σοφίαν ὁ Θεός, αὐτῇ ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὖσι καὶ τῇ ὕλῃ, οἶμαι, παρασχεῖν τὴν ὕπαρξιν καὶ τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἴδη. *In Joann.*, t. I, n. 22. Opp., t. IV, p. 21.

2. Altera... sunt quæ constituta sunt ab eo qui constituit, et quæ facta sunt ab eo qui fecit. — Necesse est omnimodò ut differens vocabulum habeant. — Ita ut is quidem qui omnia fecerit, cum verbo suo justè dicatur Deus et Dominus solus, etc. S. Iren., l. III, c. VIII, n. 3. Voy. le livre IIIe de cette Histoire, c. X. n. III.

saint Irénée, l'égalité de nature entre le Fils et le Père? Le Verbe, non-seulement n'est pas créature, n'est pas dans la sujétion, comme il parle, mais il a tout fait, et, à l'exclusion de tout ce qui est fait, il doit être appelé seul Dieu et Seigneur avec le Père, parce c'est le nom du Créateur. Le commandement qui y est attribué au Père n'implique donc aucune infériorité de nature; ce n'est que la communication de sa volonté et de son action à son Verbe Dieu, Seigneur et Créateur comme lui.

Telle est donc, pour nous résumer, la pensée des anciens Pères, tel est le sens d'un langage qui surprend lorsqu'on ne l'a pas approfondi. Attentifs à établir ou à sauvegarder l'existence personnelle du Père et du Fils, et la monarchie, ou l'unité du principe créateur, ils ont dit que le Père était dans la création principal ouvrier, principal opérateur, parce qu'il est en réalité le principe des opérations extérieures. Pour exprimer l'ordre et les propriétés des Personnes divines, dans ces opérations mêmes, ils ont attribué au Père le *commandement*, et c'est avec raison, parce qu'à lui appartient originairement l'autorité, au Fils l'*exécution*, parce qu'il n'agit qu'en vertu de la puissance qu'il tient du Père, et conformément aux idées et aux volontés que le Père lui communique. Enfin, ils sont allés jusqu'à dire que le Père commande au Fils, mais en entendant qu'il lui commande comme à sa parole intérieure et vivante, comme il lui parle, ou plutôt comme il le parle, le prononce, comme il lui communique en le parlant, toutes ses pensées, toutes ses volontés, toute sa puissance, toute son opération.

CHAPITRE IX.

Du Père relativement à l'œuvre de la création. Suite. — Le Fils appelé ministre du Père. Cette expression, réprouvée depuis le concile de Nicée, n'est pas cependant incompatible avec la foi catholique. — Pourquoi les docteurs anténicéens ont donné quelquefois ce nom au Fils et au Saint-Esprit, et quel usage ils en ont fait. — Preuves qu'ils l'ont entendu dans un sens qui n'impliquait ni l'inégalité de puissance, ni l'infériorité de nature.

I. Les assertions des docteurs de l'Église primitive, que nous venons d'examiner, quelque singulières qu'elles paraissent en elles-mêmes, ne font pas sur l'esprit une impression bien profonde, parce qu'on les retrouve dans les ouvrages des Pères les plus exacts et les plus éclairés sur la matière de la Trinité. Mais il est d'autres assertions, d'autres locutions des anciens docteurs, qui n'ont pas été employées par les écrivains orthodoxes depuis le concile de Nicée, ou même qui ont été proscrites, à cause de l'abus que les Ariens en faisaient. La prééminence personnelle du Père y semble tellement exagérée, qu'on ne sait d'abord comment les concilier avec la doctrine de la consubstantialité. Elles doivent donc être soumises à un examen impartial et approfondi. Il en résultera, nous l'espérons, que ce ne sont que des applications diverses, et tout au plus, peu mesurées, de la doctrine que nous avons exposée dans les chapitres précédents.

Plusieurs des anciens Pères, écrivant donc contre les gnostiques ou contre les modalistes, ont dit expressément que, non-seulement dans les *Théophanies*, mais même dans la création, le Fils a prêté son ministère à la volonté du Père, qu'il sert la volonté du Père[1]; que ce n'est pas le Créateur qui a produit le monde comme étant le ministre du Verbe, mais le Verbe, au contraire, qui l'a créé comme

1. Τοῦτον πιστεύομεν.... ἐκπεπληρωκέναι τὸ πατρικὸν βούλημα πρὸς τὴν κτίσιν τῶν ὅλων. Conc. Antioch. I, *supr*. Μάλιστα ἐξυπηρετῶν τῷ τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ παντοκράτορος θελήματι Πατρός. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. II, p. 832. Diviti enim et multæ voluntati Patris deservit. S. Iren., l. III, c. XVI, n. 7.

étant le ministre du Créateur [1] ; et d'une manière plus générale encore que, lors de la création de l'homme, Dieu parlait avec le Fils et le Saint-Esprit comme avec ses ministres et ses conseillers, et que le Verbe et le Saint-Esprit sont les ministres de Dieu en toutes choses [2].

Il n'est pas besoin de le dire. Cette expression de *ministre*, dans le sens littéral, a quelque chose qui indique l'inégalité d'opération et la dépendance ; et, sous ce rapport, on conçoit qu'elle ait été répudiée par les docteurs qui ont écrit avec le plus d'exactitude sur la matière de la Trinité. On verra, dans le cours de cet ouvrage, que ce ne sont pas seulement les écrivains postérieurs au concile de Nicée qui l'ont fait, et que, bien avant le troisième siècle, des écrivains ecclésiastiques ont déclaré expressément que le Fils n'est pas le ministre du Père. Mais les docteurs qui ont combattu l'arianisme ont eu une raison toute spéciale pour réprouver cette expression. Tout l'arianisme, si on l'entend bien, repose sur ce principe philosophique, que Dieu, voulant créer, et étant trop parfait pour se mettre en rapport immédiat avec les créatures ordinaires, a dû préalablement produire une créature plus excellente que les autres, qu'il a investie de la vertu créatrice, et qui lui a servi de ministre et d'instrument dans la production et le gouvernement du monde. Cette créature plus parfaite, au sens d'Arius, est le Verbe. Il était naturel, à cause de cela, que les adversaires de l'arianisme proscrivissent une expression qui, prise à la rigueur, semblait impliquer cette doctrine.

Mais les Pères qui écrivaient avant que *le démon du*

1. Omnia autem Filius administrans Patri, perficit ab initio usque ad finem. S. Iren., l. IV, c. VI, n. 7. Οὐ τοῦ παρόντος δὲ καιροῦ ἐλέγξαι τὸ μὲν τὸν δημιουργὸν ὑπηρέτην τοῦ Λόγου γεγενημένον τὸν κόσμον πεποιηκέναι, καὶ ἀποδεικνύναι ὅτι ὑπηρέτης τοῦ δημιουργοῦ γενόμενος ὁ Λόγος τὸν κόσμον κατεσκεύασε. Origen. *in Joann.*, t. II, n. 8. Opp., t. IV, p. 67.

2. Cum quibus enim faciebat hominem, et quibus faciebat similem? cum Filio quidem, qui erat induturus hominem ; Spiritu verò, qui erat sanctificaturus hominem, quasi cum ministris et arbitris ex Unitate Trinitatis loquebatur. Tertull., *Adv. Prax.*, c. XII. Ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est, Filius et Spiritus sanctus. S. Iren., l. IV, c. VII, n. 4.

Midi eût paru, pour emprunter le langage de saint Jérôme, n'étaient pas tenus à la même exactitude, et n'avaient pas la même raison de s'abstenir de ce terme. Car si le mot *ministre* exprime dans le langage ordinaire une vraie dépendance et une puissance empruntée et précaire, dans le langage philosophique, il n'implique qu'une simple subordination dans l'action dont on parle, comme lorsqu'on dit que nos facultés intellectuelles sont en nous les ministres de la volonté. En ce sens, l'expression de ministre appliquée au Fils ou au Saint-Esprit n'est pas incompatible avec la doctrine catholique de la consubstantialité. Elle implique bien la subordination personnelle du Fils ou du Saint-Esprit au Père, mais rien de plus. Or, certainement ce sens n'était pas inconnu aux anciens; il leur était même familier, et nous le trouvons expressément dans Clément d'Alexandrie [1]. La question se réduit donc à savoir si les docteurs qui ont appelé le Fils ministre du Père dans la création, ont pris ce terme dans le sens rigoureux de l'arianisme, ou dans le sens restreint que nous venons d'indiquer, ou, en d'autres termes, s'ils n'ont pas su en bannir l'imperfection qui l'accompagne naturellement.

II. Observons d'abord, pour bien saisir leur pensée, qu'ils ont pu être conduits à s'en servir par l'enchaînement naturel de quelques vérités chrétiennes. Il est certainement permis d'attribuer au Fils de Dieu d'être le ministre du Père, en tant qu'incarné, en tant qu'il est homme. Mais avant que de s'incarner en Marie, il avait préludé à son incarnation en apparaissant aux patriarches, sous diverses formes sensibles et en particulier sous la figure humaine. A cause donc de la nature humaine qu'il devait prendre, et dont ces apparitions étaient la préparation et l'image, il était naturel qu'ils appliquassent au Verbe, dans ces manifestations, le nom de ministre qui lui convient dans l'incarnation [2];

1. Αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις, τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι. Clem. Alex. *Strom.*, liv. II, n. XVII, p. 469.

2. V. S. Justin, *Dial.*, n. 60, 127.

et, accoutumés ensuite à lui donner ce titre, il n'est pas étrange qu'ils l'aient étendu jusqu'à l'origine du monde, où ils croyaient que Dieu le Père a tout fait par son Verbe.

Observons encore que cette expression avait son usage utile dans les premiers siècles, et spécialement dans les luttes que les docteurs de cette époque eurent à soutenir soit contre les gnostiques, soit contre les modalistes. Elle était utile contre les gnostiques en plusieurs manières : d'abord pour exprimer que Dieu se suffit à lui-même pour créer le monde, et n'a nul besoin de recourir à des anges ou à des vertus séparées de lui, parce qu'il a en lui-même avec la puissance, la raison et la sagesse, ce qui faisait dire à saint Irénée que Dieu « a en lui-même un ministère surabondant et inénarrable, qui est le Fils et le Saint-Esprit [1]; » puis, pour montrer que le monde n'a pas été fait et n'est pas gouverné sans la volonté du Père, mais conformément à ses idées et à sa volonté; et c'est ainsi que le même saint Irénée, après avoir dit que le Verbe est la main du Père, la main qui a formé tout l'homme, ajoute que, « en cela, il servait la volonté du Père [2], » ce qui évidemment ne signifie pas autre chose que ce qu'il disait ailleurs : savoir, que « le monde est à lui et qu'il a été fait par lui, conformément à la volonté du Père [3]. » C'est aussi pour cette fin et dans le même sens que Clément d'Alexandrie disait que le Verbe « sert admirablement la volonté du Père, » car dans le même passage il répète, à trois reprises différentes, que « le Fils ordonne, gouverne, opère toutes choses, selon la volonté du Père [4]. » Enfin, cette expression était utile contre les gnos-

1. Non indigenle Patre angelis... sed habente copiosum et inenarrabile ministerinm. Ministrat enim, etc..., l. IV, c. VII, n. 4.

2. Hic est qui universum hominem formavit, voluntati Patris deserviens. S. Iren., l. IV, c. XV, n. 3.

3. Manifestè ostendens (S. Joannes Evangelista)..., quoniam unus Deus Paler super omnia, et unum Verbum Dei quod per omnes, per quem omnia facta sunt : et quoniam hic mundus proprius ipsius, et per ipsum factus est voluntate Patris, et non per angelos, etc., l. V, c. XVIII, n. 2.

4. Τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Πατρός.— ἐκ θελήματος Πατρὸς κυ-

tiques pour indiquer que le Créateur n'est pas le ministre du Verbe, mais que le Verbe est le ministre du Créateur, en ce sens que le Verbe n'est pas personnellement la première cause, mais cause subordonnée de la création ; et c'est manifestement ce qu'a voulu dire Origène dans ses tomes sur saint Jean[1].

La même expression de ministre du Père appliquée au Verbe a eu son usage encore plus utile contre les modalistes. Ces anciens hérétiques reconnaissaient avec les catholiques que Dieu a tout fait par son Verbe ; mais ils prétendaient que Dieu agit par son Verbe, comme un architecte par son art, par son idée, ou comme l'homme produit sa parole ; et de même que l'art, l'idée dans un architecte, la parole dans l'homme ne sont pas des personnes subsistantes, mais de simples modes de notre nature, ils croyaient que le Verbe était l'idée, l'art, la parole de Dieu, sans être personnellement distingué de lui. Les orthodoxes, pour exprimer clairement que le Verbe était une Personne réelle qui agissait avec le Père, quoique d'une manière subordonnée quant à l'origine, crurent devoir se servir du mot *ministre*.

C'est ainsi que Tertullien a dit que « Dieu a voulu créer toutes choses dans le Verbe qui l'assistait et lui prêtait son ministère[2]. » Mais, telle est la délicatesse de la vérité de Dieu, que le langage humain n'y peut toucher sans la blesser par quelque endroit. Aussi ne devons-nous pas nous contenter d'avoir indiqué les solides motifs pour lesquels quelques anciens ont employé, en parlant du Fils, l'expression de ministre du Père, et de les avoir excusés par là : nous devons les justifier entièrement, et prouver qu'ils l'ont prise dans un sens restreint, et qu'ils en ont supprimé tout ce qui ressent l'imperfection et la dépendance. Cela ne sera

δερνῶντα τὴν πάντων σωτηρίαν. — Ἀρχῆς τῆς κατὰ τὸ θέλημα ἐνεργούσης. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. II, p. 831, 833.

1. Φάσκων (ὁ Ἡρακλέων) τὸν τὴν αἰτίαν παρασχόντα τῆς γενέσεως τοῦ κόσμου τῷ δημιουργῷ τὸν Λόγον ὄντα εἶναι. κ. τ. λ. *In Joann.*, t. II, 8.

2. In sermone Christo assistente et administrante. Tert., *Adv. Prax.*, c. XII.

pas difficile, et nous pouvons en donner plusieurs preuves, toutes décisives.

III. Premièrement. Ces écrivains ont enseigné, non pas en passant et par un seul mot, mais comme une vérité de foi opposée à une grave erreur des gnostiques, que le Dieu unique a créé le monde et l'homme, par lui-même et non par des êtres séparés de lui et inférieurs à lui par nature. Nous l'avons déjà remarqué plusieurs fois, et ce fait est incontestable. S'ils ont donc associé à Dieu le Fils et le Saint-Esprit dans la création, c'est qu'ils croyaient que le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'une même nature avec lui, ou d'autres *lui-même*, comme parle saint Irénée; et si avec cela ils les ont appelés ses ministres, ils n'ont pu, à moins d'une contradiction grossière et palpable, entendre ce mot en un sens qui impliquerait une diversité ou une infériorité de nature.

Secondement. Les mêmes docteurs qui disent, en certains endroits de leurs ouvrages, que le Verbe est le ministre du Père dans la création, disent partout, et dans ces endroits mêmes, qu'il agit dans la création comme étant la raison, la sagesse, la parole du Père; raison, sagesse, parole engendrée dans le sein du Père et qui y demeure, qui procède de lui et qui en est inséparable. Leurs expressions sont quelquefois si fortes à cet égard, qu'on serait tenté de croire, lorsqu'on les considère isolément, qu'ils confondent la Sagesse engendrée, qui est le Fils de Dieu, avec la sagesse impersonnelle qui est un attribut de la nature divine. Mais, sans donner ici la raison de ce langage [1], n'est-il pas évident que si, dans la création, le Fils agit comme étant la raison et la sagesse même du Père, il n'en est le ministre que d'une manière impropre, et dans un sens analogue à celui selon lequel notre raison est le ministre de notre volonté?

Troisièmement. Les mêmes écrivains émettent à l'égard du Fils, relativement à la création, des assertions, emploient

1. V. livre X[e] de cette Histoire, c. IV.

des locutions qui font voir plus clairement encore que c'est en ce sens restreint qu'ils prenaient le nom de ministre. Ils disent, en effet, que le Fils et le Saint-Esprit *sont les mains du Père*, ou que le Fils est la main, la droite, le bras du Père. Ce langage est surtout familier à saint Irénée et à Tertullien [1]. Si donc le Fils est ministre du Père dans la création, c'est comme sa main, comme lui étant consubstantiel, étant inséparable de lui, formant un même tout avec lui. Ils disent aussi communément que le Fils dans la création est la vertu, la puissance, l'énergie ou la volonté même du Père [2]. Ici l'idée de ministre s'efface entièrement, et l'on ne voit plus subsister de trace d'irrégularité. Ils vont enfin jusqu'à appeler le Fils le conseiller du Père dans la création [3]. C'est ce que font spécialement Tertullien et Clément d'Alexandrie dans les passages dont nous cherchons à déterminer le sens. Le prêtre alexandrin, après avoir dit que rien ne peut arrêter le Fils dans ses desseins, lui « qui sert ou qui seconde admirablement la volonté du Père, » ajoute que l'ignorance ne peut l'atteindre, lui qui « avant le commencement du monde a été le conseiller de son Père; car il était cette sagesse dans laquelle le Tout-Puissant trouvait ses délices [4]. » — « A la rigueur, dit avec raison Bossuet, de semblables expressions tournent plutôt contre le Père que contre le Fils; car celui dont on demande les conseils, à cet égard, est supérieur à celui qui les demande. Mais, en Dieu, il faut entendre autrement les choses. Le Verbe est le conseiller du Père, mais un conseiller qu'il tire de son sein, qui tient conseil avec lui, parce qu'il fait tout avec sa sagesse qui est son Verbe, sa parole et sa pensée. C'est en ce sens qu'il est le conseiller de son Père. On voit bien qu'on l'appelle dans le même sens son ministre. C'est pourquoi on fait

1. V. livre Xe de celle histoire, c. IV, n. II.
2. V. le même chapitre, n. IV.
3. V. le même chapitre, n. III.
4. Ἄγνοια γὰρ οὐχ ἅπτεται τοῦ Θεοῦ, τοῦ πρὸ καταβολῆς κόσμου συμβούλου γενομένου τοῦ Πατρός. Clem. Alex., *Strom.*, l. VII, n. II, p. 832.

marcher ces expressions d'un pas égal. Tertullien, par exemple, sur ces paroles, *Faisons l'homme*, dit que Dieu, par l'unité de la Trinité, parlait avec le Fils et le Saint-Esprit comme avec ses ministres et ses conseillers, *quasi cum ministris et arbitris*[1]. » Ces expressions diverses s'expliquent donc et se tempèrent l'une par l'autre ; et comme l'on entend que le Verbe est le conseiller de son Père, sans qu'il lui soit en rien supérieur, parce qu'il est sa sagesse personnelle, on doit entendre aussi qu'il est, par la même raison, son ministre, sans être pour cela son inférieur, encore moins son sujet.

Quatrièmement. Enfin, pour ne laisser aucun doute sur leur pensée, la plupart des anciens qui ont donné au Verbe le nom de ministre, repoussent formellement en d'autres endroits de leurs ouvrages les expressions qui indiqueraient dans la Sagesse créatrice l'infériorité et la dépendance. Ainsi saint Irénée et Tertullien appliquent à Jésus-Christ ces paroles d'Isaïe, empruntées à la version des Septante : *Ce n'est pas un vieillard, ce n'est pas un ange*, un simple envoyé ; *c'est le Seigneur lui-même, Dieu lui-même, qui les a sauvés*[2] ; Tertullien dit même expressément, dans son traité contre Hermogène, que la sagesse créatrice *n'est pas la sujette du Père* ; saint Irénée, que le Verbe n'est pas *dans la sujétion*[3] ; et dans un des passages qui font la difficulté, il montre, de la manière la plus claire, la différence qui existe entre le Fils et le Saint-Esprit, d'un côté, et les créatures les plus excellentes de l'autre. « Dieu, dit-il, n'a pas besoin des anges pour produire la création, parce qu'il a en lui-même un ministère surabondant et inénarrable ; car sa progéniture et son image, c'est-à-dire le Fils et le Saint-Esprit, le Verbe et la Sagesse sont ses ministres en toutes choses, et tous les anges

1. *VIe Avertiss. aux Protest.*, § XXXVIII.

2. Non presbyter, non angelus, nec nuntius, sed ipse Deus salvos eos fecit. *Is.* LXIII, 9, ex LXX. S. Iren., l. III, c. XX, 4. Tertull., *de Carn. Chr.*, c. XIV. *Adv. Marc.*, l. IV, c. XXII.

3. Non sibi subditam, non statu diversam. *Adv. Herm.*, c. XVIII. Nec quidquam ex his quæ constituta sunt et in subjectione sunt comparabitur Verbo Dei per quem facta sunt omnia. L. III, c. VIII, n. 2.

les servent et sont leurs sujets[1]. » L'opposition entre le Fils avec le Saint-Esprit, et les anges, ne saurait être plus tranchée : le Fils et le Saint-Esprit sont dans le Père, les anges en dehors ; le Fils et le Saint-Esprit forment un ministère surabondant et inénarrable, ministère mystérieux qui suffit au Père et qui est digne de lui, qui ne témoigne pas de son indigence et qui ne dégénère pas de sa perfection, parce que ceux qui le composent sont sa progéniture et son image, son Fils et son Esprit, le Verbe et la Sagesse ; les anges, au contraire, les servent et sont leurs sujets.

Toutes ces locutions des docteurs de l'Église primitive qui nous semblaient si étranges, non-seulement s'expliquent naturellement, mais ceux qui les ont employées les expliquent eux-mêmes, et tout se réduit à dire, comme le fait Clément d'Alexandrie dans le passage objecté, que « le Fils est par la volonté du Père la cause de tous les biens et le premier auteur du mouvement des êtres, » ou encore que « toute son opération se rapporte au Tout-Puissant[2], » comme à son principe, ce qui est une des vérités catholiques sur la primauté du Père, que nous avons exposées au commencement de ce livre, et qui se concilie très-bien avec la foi de la Trinité une et consubstantielle.

CHAPITRE X.

Du Père considéré relativement aux théophanies. — Doctrine commune des anciens. C'est le Fils, et non le Père, qui a apparu aux Patriarches. — Expressions étranges et raisonnements singuliers de quelques docteurs anténicéens. — Le Père ne peut pas être l'ange de Dieu dont il est parlé dans l'Écriture. Le Fils l'est, et cela ne nuit pas à sa dignité.

I. S'il est une vérité certaine et reconnue dans l'Église des trois premiers siècles, c'est que, parmi les Personnes de

1. Filius et Spiritus Sanctus, Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli. L. IV, c. VII, n. 4. V. *suprà*.

2. Οὗτος ἁπάντων τῶν ἀγαθῶν, θελήματι τοῦ παντοκράτορος Πατρός, αἴτιος ὁ Υἱὸς καθίσταται. — Πᾶσα δὲ ἡ τοῦ Κυρίου ἐνέργεια, ἐπὶ τὸν παντοκράτορα τὴν ἀναφορὰν ἔχει. Clem. Alex. *Strom.*, l. VII, n. II, p. 833.

l'auguste Trinité, le Fils seul s'est incarné, et par son sacrifice a racheté les hommes. On le verra dans le livre neuvième de cette première partie de notre ouvrage, alors que nous traiterons de l'hérésie sabellienne, et plus directement encore dans la troisième partie, où nous aurons à exposer la doctrine de l'antiquité sur l'Incarnation. Jusque-là, nous nous contenterons de signaler ce fait général, qui ne saurait être sérieusement contesté, en ajoutant que l'Église primitive n'était pas seulement convaincue en fait de cette vérité, mais qu'elle était persuadée qu'il n'eût pas été convenable que le Père s'incarnât et fût crucifié. De là le nom de Patripassiens donné aux disciples de Praxéas et de Noët, qui sentirent si bien ce que cette dénomination avait d'odieux qu'ils ne négligèrent rien, quoique toujours vainement, pour y échapper. Quelques docteurs orthodoxes, entraînés par leur zèle contre cette erreur, allèrent plus loin encore. Considérant les *Théophanies* dont parlent les saints livres comme un essai, un appendice de l'Incarnation elle-même, ils prétendirent qu'il n'était pas digne du Père de se manifester sous des formes locales et temporaires, et ils énoncèrent parfois cette opinion en des termes si hardis, ils l'appuyèrent sur des raisonnements si étranges, qu'un de leurs plus célèbres défenseurs, l'évêque anglican Bull, avoue qu'il avait d'abord échoué contre cet écueil[1].

II. Pour bien entendre la difficulté et puis le dénoûment de ces passages, il faut remarquer que c'est un sentiment commun, dans l'Église des premiers siècles, que c'est le Fils, à l'exclusion du Père, qui a apparu à Adam, aux patriarches et aux autres chefs de la république hébraïque. En établissant, dans le livre dixième de cet ouvrage, la presque universalité de cette opinion, nous en indiquerons les fondements, et nous signalerons l'usage que les anciens docteurs en ont fait contre les hérétiques de leur temps. Il nous suf-

1. Fateor me ad istum lapidem olim offendisse. *Def.* F. N. L. IV, *de Subord.* c. III, § 1.

fira de dire, pour le moment, qu'ils attachaient une grande importance à cette doctrine, et que, jaloux de l'établir par tous les moyens qui étaient en leur pouvoir, ils ont ordinairement insisté sur trois considérations que nous devons exposer et soumettre à un examen sérieux, parce qu'elles sont singulièrement propres à nous faire connaître l'idée qu'ils avaient de la dignité de la première Personne divine.

La première de ces considérations est que le Dieu qui a apparu dans l'ancienne loi, étant souvent appelé l'*Ange* ou l'envoyé de *Jéhova*, ne pouvait être la même personne que le Dieu qui l'envoyait, et par là ne pouvait être le Père, parce que celui qui est le Père et le principe de toutes choses ne peut être proprement envoyé.

La seconde est fondée sur les passages de l'Écriture où il est dit, tantôt que *Dieu est invisible*, qu'*il habite une lumière inaccessible*, qu'*aucun homme ne l'a jamais vu et ne peut le voir* (1 Tim., I, 17; VI, 16; Joann., I, 18; Exod., XXXIII, 18, 20); tantôt que *Dieu a apparu aux hommes*, qu'*il a été vu parmi eux*, qu'*il a conversé avec eux* (Gen., XXXII, 30; Exod., III; Baruch, III, 30). Sans doute, ces docteurs auraient pu concilier ces passages en disant que, si Dieu n'avait pas apparu et était demeuré invisible dans sa nature, il avait apparu ou il devait apparaître sous une forme qui lui était naturellement étrangère. Mais, cette explication n'allant pas au but qu'ils se proposaient, qui était de montrer, soit l'existence de deux Personnes divines, soit la merveilleuse harmonie qui existe entre la conduite de Dieu sous la dispensation mosaïque et sous la dispensation chrétienne, ils en ont conçu une autre. Prenant donc à la lettre et dans un sens absolu les passages que nous venons de citer, ils ont dit que, lorsque l'Écriture enseigne que Dieu est invisible, que personne ne l'a vu et ne peut le voir, elle parle du Père; et que, lorsqu'elle déclare que Dieu a été vu, s'est rendu visible, elle veut parler du Verbe ou du Fils. C'est l'interprétation et le raisonnement de saint Irénée, de Ter-

tullien, de Novatien et des Pères du premier concile d'Antioche [1].

La troisième considération se lie à la précédente, mais elle s'étend plus loin encore. Ce n'était pas assez de prouver que le Père *en fait* n'avait pas apparu aux hommes, quelques-uns de nos docteurs voulurent prouver même qu'il n'était pas digne de lui de se manifester sous une forme locale, sensible. Dans ce but, ils firent des raisonnements que leur étrangeté même nous impose le devoir de rapporter ici avec détail. Ainsi, Théophile d'Antioche dit que « le Dieu de toutes choses ne peut être ni contenu ni rendu présent dans un lieu quelconque; mais que son Verbe, par lequel il a fait toutes choses, le peut être [2]. » Tertullien se demande s'il est croyable que « le Dieu tout-puissant, qui n'habite pas dans les demeures faites de main d'homme, lui en qui sont tous les lieux, n'étant lui-même contenu dans aucun, se soit promené le soir dans le Paradis? » Et il répond que « ces choses n'auraient pas été crues du Fils, si elles n'étaient écrites, et que peut-être on ne devrait pas les croire du Père, alors même qu'elles le seraient [3]. » Novatien, qui imite constamment Tertullien, exagère encore la même pensée : « Si Moïse, dit-il, représente partout Dieu le Père comme immense et sans bornes, comme n'étant renfermé dans aucun lieu et les contenant tous, de telle sorte qu'il ne monte ni ne descende, parce qu'il contient et embrasse tout, et si néanmoins il dit que

1. S. Iren., l. IV, c. XX, n. 7, 11. — Tertull., *Adv. Prax.*, c. XV, XVI. — Novat., *de Trin.*, c. XXVI. Conc. Antioch. I. Labb. *Conc.*, t. I, c. 847.

2. Ὁ μὲν Θεὸς καὶ Πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστι, καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὑρίσκεται... ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ.... οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὡμίλει τῷ Ἀδάμ. Theoph. *ad Aut.*, l. II. n. 22.

3. Cæterùm, quale est, ut Deus omnipotens, ille invisibilis, quem nemo vidit hominum, sed nec videre potest : ille qui inaccessibilem lucem habitat; ille qui non habitat in manufactis... ille altissimus, in paradiso ad vesperam deambulaverit... et arcam post introitum Noë clauserit... ni hæc in imagine, et speculo et ænigmate fuissent? Scilicet et hæc nec de Filio Dei credenda fuissent, si scripta non essent; fortassè non credenda de Patre, licèt scripta. Tert., *Adv. Prax.*, c. XVI.

Dieu descendit vers la tour (de Babel), quel est donc ce Dieu ? Le Père ? Il est donc renfermé dans un lieu ; et comment embrasse-t-il toutes choses ? Un ange ? Mais cette supposition est contraire à l'Écriture, qui attribue ces manifestations à Dieu. Ce n'est donc pas le Père ni un ange qui est descendu ; c'est donc celui dont il est écrit : *Celui qui descend est le même qui monte, le Fils de Dieu* [1]. » Mais saint Justin, qui les avait tous précédés, est allé plus loin, et semble n'avoir pas mis de bornes à ces hardiesses de raisonnement et de langage. « Non, dit-il, le Créateur de l'univers n'est pas celui qui a dit à Moïse qu'il était le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; car il n'est personne, pour peu qu'il ait d'intelligence, qui ose dire que l'auteur et le Père de l'univers a quitté les demeures célestes pour se montrer dans un petit coin de la terre [2]. » Et, comme si ce n'était pas assez, renchérissant encore sur ces paroles : « Prenez garde, dit-il plus bas, de penser que le Dieu inengendré soit descendu. Le Père ineffable, le Seigneur de toutes choses, ne part pas, ni il ne marche, ni il ne dort, ni il ne se lève, ni il ne se couche, ne pouvant être contenu dans un lieu ni dans le monde entier, parce qu'il était celui qui existait avant que le monde fût. Comment donc pourrait-il, ou parler à quelqu'un, ou être vu, aperçu dans une petite partie de la terre, puisque le peuple ne pouvait au mont Sinaï soutenir l'aspect de la gloire de celui qui était son envoyé [3] ? » En vérité, lorsqu'on lit pour

1. Quod si idem Moyses ubique introducit Deum Patrem immensum et sine fine... ut meritò nec ascendat, nec descendat, quoniam ipse omnia et continet et implet ; et tamen nihilominùs introducit Deum descendentem ad turrim.... Quem volunt hìc Deum descendisse ?... Deum Patrem ? Ergò jam loco clauditur... Aut numquid Angelum ?... Sed enim in Deuteronomio animadvertimus, retulisse Deum hæc... Neque ergò Pater descendit. . Neque angelus... Superest ergò ut ille descenderit de quo apostolus Paulus, *qui descendit, ipse est qui ascendit... Dei Filius*, etc. Novat., *de Trin.*, c. xxv.

2. Οὐ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ Πατέρα καταλιπόντα τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα, ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ πεφάνθαι πᾶς ὁστισοῦν, κἂν μικρὸν νοῦν ἔχων, τολμήσει εἰπεῖν. S. Just, *Dial.*, n. 60. Opp., p. 157.

3. Ὁ γὰρ ἄῤῥητος Πατὴρ καὶ Κύριος τῶν πάντων, οὔτε ποι ἀφῖκται, οὔτε περιπατεῖ, οὔτε καθεύδει, οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ ὅπου ποτὲ μένει,... οὔτε κι-

la première fois de semblables passages, on est effrayé, et, si on les envisageait seuls, on ne pourrait guère douter que saint Justin n'ait cru que le Verbe n'était qu'un Dieu local, et par là même bien inférieur au Père. Mais lorsqu'on examine les choses de plus près, et qu'on considère la doctrine de ce docteur dans son ensemble, on se convainc que telle n'est pas sa pensée, et que, si les expressions qu'il emploie sont singulières et répréhensibles, ses sentiments sont irréprochables. On arrive plus aisément encore à la même conclusion, à l'égard des autres écrivains ecclésiastiques dont le langage est plus mesuré. Nous allons le voir en reprenant par ordre les diverses considérations de ces docteurs, que nous avons exposées.

III. Et d'abord, la première de ces considérations sur laquelle ils appuyaient leur opinion, que c'était le Fils et non le Père qui était l'objet des théophanies, est dogmatiquement irrépréhensible. On peut bien prétendre que le raisonnement qu'ils font n'est pas solide ; que l'*ange de Jéhova* est simplement un ange, quoiqu'il soit directement appelé Dieu et Seigneur ; mais on ne peut nier que ces Pères n'eussent le droit de soutenir que cet ange était le Fils de Dieu. N'oublions pas, en effet, que le nom d'ange, dans les livres saints, est moins le nom d'une nature déterminée qu'un nom de fonction et d'office [1], et qu'il ne signifie autre chose qu'*envoyé*. Et l'on ne peut contester que ce soit en ce sens général que les anciens ont pris ce terme dans les passages que nous examinons. « Le Verbe est l'ange du Père comme il en est l'apôtre, au sens de saint Justin, et il s'appelle ainsi, parce qu'il est envoyé pour faire connaître aux hommes les volontés paternelles [2]. » Novatien redit plusieurs fois la même chose, et presque dans les mêmes termes, que saint

νούμενος ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος, καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ, ὅς γε ἦν καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι. *Ibid.*

1. Dictus est (Christus) magni consilii angelus, id est nuntius; officii, non naturæ vocabulo. Tert., *de Carn. Chr.*, c. XIV.

2. Καὶ ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος· αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλλει ὅσα δεῖ γνωσθῆ-

Justin [1]. Cela posé, la pensée de ces écrivains est manifeste. Le Père ne peut pas être l'ange de Jéhova, parce qu'il ne peut être envoyé par aucune Personne divine, n'ayant pas d'origine de son être et n'étant en aucun sens subordonné à un autre. Si donc l'ange de Jéhova, qui a apparu à Agar, à Jacob, à Moïse, n'est pas un ange par nature, s'il est Dieu comme l'indiquent le nom et les attributs qu'il se donne, il y a donc en Dieu deux Personnes, l'une qui envoie, l'autre qui est envoyée; la première est le Père, la seconde est le Fils, qui plus tard est venu dans le monde et s'est manifesté en chair. De plus, et par les mêmes motifs, il n'est pas de la dignité du Père d'être envoyé, parce qu'il ne relève que de lui-même; mais il n'est pas indigne du Fils d'être envoyé, parce qu'il n'est pas indigne de lui d'être engendré par le Père. En juger autrement, ce serait renverser l'ordre inviolable des Personnes divines. C'est pour cela que le concile d'Antioche disait : « Ce serait une impiété de croire que le Dieu de toutes choses est appelé ange. L'ange du Père, c'est le Fils, qui est aussi lui-même et Seigneur et Dieu ; car il est écrit qu'il est l'ange du grand conseil [2]. »

Telle est donc la pensée de ces docteurs. Elle n'implique pas d'autre doctrine que celle que nous avons déjà exposée, et qui est celle de tous les théologiens modernes comme celle de tous les anciens Pères [3], et qui est fondée sur le langage constant de l'Écriture, où il est dit si souvent que le Père envoie le Fils, qu'il envoie le Saint-Esprit, jamais qu'il est

ναι, καὶ ἀποστέλλεται μηνύσων ὅσαν ἀγγέλλεται. *Apol.* I, n. 63. Θεὸν ὄντα Υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ. *Dial.*, n. 127. Opp., p. 81-221.

1. Qui quoniam ex Deo est meritò Deus, quia Dei filius dictus sit : quoniam Patri subditus et annuntiator paternæ voluntatis est, magni consilii angelus pronuntiatus est. Novat., *de Trin.*, c. XXVI. V. et. c. XXVII.

2. Pater fuit iste qui ab Agar visus est, an non, quia Deus positus est? Sed absit Deum Patrem angelum dicere ne alteri subditus sit, cujus angelus fuerit. Novat., *de Trin.*, c. XXVI. Τὸν μὲν γὰρ Θεὸν τῶν ὅλων ἀσεβὲς ἄγγελον νομίσαι καλεῖσθαι · ὁ δὲ ἄγγελος τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός ἐστιν, αὐτὸς Κύριος καὶ Θεὸς ὤν· γέγραπται γάρ, μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Conc. Antioch. I, *Conc.* 2, 1, p. 845, 848.

3. Bonum autem placitum Patris Filius perficit : mittit enim Pater, mittitur autem et venit Filius. S. Iren. c. *Hær.*, l. IV, c. VI, 3.

envoyé par l'un ou par l'autre. Tel est leur raisonnement le plus ordinaire. Il n'y a rien à reprendre sous le rapport de l'orthodoxie. Nous nous réservons d'établir, plus tard, qu'il ne laisse guère à désirer sous le rapport de la solidité.

CHAPITRE XI.

Du Père considéré par rapport aux théophanies. Le Père, l'invisible. — Non que le Père soit invisible par nature et le Fils visible. — Le Fils naturellement invisible rendu visible sous des formes empruntées.

I. La seconde considération, qui est fondée sur l'*invisibilité* absolue du Père, est moins commune chez les anciens docteurs; et, quoiqu'on en ait étrangement abusé pour les calomnier, elle ne nous parait pas, à tout prendre, offrir de difficulté plus sérieuse que la précédente; car il ne s'agit pas ici, comme nous l'avons déjà remarqué, de justifier leurs raisonnements, mais de montrer qu'ils ont pu les faire sans porter atteinte à la doctrine de la consubstantialité. Plaçons-nous donc à leur point de vue. D'une part, ils étaient convaincus que le Fils de Dieu *seul* avait apparu aux hommes; d'autre part, ils remarquaient que l'Écriture enseigne tantôt que *Dieu a été vu*, tantôt qu'il ne *l'a pas été* et *n'a pas pu l'être*. N'était-il pas naturel qu'ils se servissent de ces passages pour établir leur sentiment? qu'ils appropriassent au Père ceux où Dieu est représenté comme invisible, au Fils qui est *l'image*, *la splendeur du Dieu invisible*, ceux où il est dit que Dieu a apparu? et que, conséquemment à cette appropriation, ils attribuassent au Père d'être l'invisible par opposition au Fils, puisque, à leur sens, le Père était demeuré invisible en toutes manières, tandis que le Fils s'était manifesté sous diverses formes?

II. Que si l'on conteste que ce raisonnement dût se présenter naturellement à leur esprit, peut-on contester qu'il soit orthodoxe? Sans remarquer ici que nous le trouvons

dans saint Hilaire, cet illustre et courageux défenseur de la foi de Nicée, de quel droit interpréterait-on la pensée des anciens autrement que nous le faisons, et se persuaderait-on qu'à leur sens la nature du Père est invisible, tandis que celle du Fils est visible ? Quoi ! ces écrivains qui ont enseigné si clairement que la nature divine est invisible en elle-même, et qui ont enseigné avec non moins d'unanimité que le Verbe est Dieu, auraient cru que le Verbe est naturellement visible en tant que Dieu, ou en tant qu'il possède la nature divine ? Saint Justin, qui a si souvent déclaré que le Verbe est la raison universelle à laquelle le genre humain participe [1] ; tous les docteurs qui ont appelé le Fils de Dieu la raison, la sagesse du Père, auront cru que ce Verbe, que cette raison, que cette sagesse était naturellement visible, que, par sa nature, elle tombait ou pouvait tomber sous les sens ? Mais le plus célèbre d'entre eux, saint Irénée, comme s'il prévoyait l'abus qu'on pourrait faire de son langage sur l'invisibilité du Père, et, pour le prévenir, a déclaré de la manière la plus expresse que « le Verbe de Dieu, qui est *naturellement* invisible, s'est fait visible, s'est rendu palpable au milieu des hommes, » qu'ainsi il est « l'invisible qui s'est fait visible, l'incompréhensible qui s'est fait compréhensible, l'impassible qui s'est fait passible [2]. » Et l'on croirait, après de semblables affirmations, que ces docteurs ont pensé que le Fils de Dieu est visible en tant que Verbe et dans sa nature propre ?

III. Prenons donc leur doctrine telle qu'ils nous l'exposent eux-mêmes. Apprenons de Tertullien que « le Fils de Dieu, par la condition de sa substance a été et est invisible, en tant que Dieu, que Verbe, qu'Esprit, mais qu'il s'est rendu visible avant l'incarnation de cette manière dont il a

1. *Apol.* I, n. 46. *Apol.* II, n. 10 et passim.

2. Hujus verbum (*logon*) naturaliter quidem invisibilem, palpabilem et visibilem in hominibus factum. S. Iren., l. IV, c. XXIV, n. 2. Hominem ergò in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis et impassibilis passibilis, et Verbum homo. L. III, c. XVI, 6.

dit : *S'il y a un prophète parmi vous, je me manifesterai à lui, en vision, en énigme*[1]. » Apprenons de Novatien que le Fils est l'image du Dieu invisible, et qu'il s'est montré aux hommes afin que les hommes s'accoutumassent à voir Dieu en lui-même ; mais que cette image de Dieu, ce Fils de Dieu n'a été vu par les hommes, que « en tant qu'il pouvait l'être[2]. » Apprenons de saint Irénée que « Dieu, qui est invisible en lui-même, a apparu aux hommes sous diverses formes ; » que « le Verbe existe visiblement en ce monde, et que, selon ce qui est invisible en lui, il se communique aux puissances invisibles ; » et jusque dans un des passages qui semblent présenter quelque difficulté, que « le Verbe de Dieu s'étant fait, dans l'intérêt des hommes, le dispensateur de la grâce de son Père, il a entrepris un ordre de dispensations admirable, conservant l'invisibilité du Père, pour que l'homme ne méprisât pas Dieu, et montrant Dieu visible aux hommes par un ensemble de dispositions extérieures, afin que l'homme ne se perdit pas, en demeurant éloigné de Dieu[3]. » Apprenons enfin de saint Justin que « Dieu a apparu aux hommes, mais autant qu'il était possible à Dieu de leur apparaître ; » que le Verbe a été fait visible, non en tant qu'il est Verbe et Fils, mais en tant qu'il est « l'ange du Père et son apôtre qui annonce tout ce qui est convenable,

1. Dicimus.... et Filium suo nomine eatenùs invisibilem, quà sermo et Spiritus Dei ex substantiæ conditione jam nunc, et quà Deus, et sermo, et spiritus : visibilem autem fuisse ante carnem eo modo quo dicit ad Aaron et Mariam : *Et si fuerit prophetes in vobis, in visione cognoscar illi*, etc. Tert., *Adv. Prax.*, c. XIV.

2. Sic ergò et Christus, id est, imago Dei et Filius Dei, ab hominibus inspicitur quà poterat videri. *De Trin.*, c. XXVII.

3. Καὶ διὰ τί, ἀόρατος ὤν, ἐφάνη τοῖς προφήταις ὁ Θεός, οὐχ ἐν μιᾷ ἰδέᾳ, ἀλλὰ ἄλλως ἄλλοις, συνιεῖν. S. Iren., l. I, c. X, n. 3. Verbum... qui in novissimis temporibus homo factus est, in hoc mundo existens, et secundùm invisibilitatem continet quæ facta sunt omnia...—Verbum Dei et homo verus, invisibilibus participans rationabiliter... L. V, c. XVIII, n. 3. — Verbum dispensator paternæ gratiæ factus est ad utilitatem hominum, propter quos fecit tantas dispositiones.... invisibilitatem quidem Patris custodiens, ne quandò homo fieret contemptor Dei.... Visibilem autem rursùs hominibus per multas dispositiones ostendens Deum, ne in totum deficiens à Deo homo cessaret esse. L. IV, c. XX, n. 7.

et qui est envoyé pour nous enseigner tout ce que nous devons savoir; qu'il a apparu, non dans la nature qui lui est propre et qui ne change pas, mais sous des formes diverses et empruntées, tantôt d'un homme, tantôt d'un ange, ou sous l'apparence d'un feu ou sous des images incorporelles[1].»

Après de semblables explications de leur pensée que nous donnent eux-mêmes les docteurs de l'Église primitive, il ne serait sans doute pas nécessaire d'examiner leurs autres raisonnements qui reviennent à ceux-là et qui ne détruisent pas cette doctrine. Nous pourrions donc nous borner à ce que nous avons dit, en rejetant la hardiesse de leurs expressions sur l'imperfection et l'exagération si naturelles à l'esprit humain. Mais, comme notre but, dans cet ouvrage, est de ne mettre de côté aucune difficulté sérieuse, de ne laisser aucune assertion, aucun raisonnement des anciens qui nous paraisse avoir quelque importance sans l'approfondir, nous allons soumettre à un sérieux examen la troisième considération que nous avons signalée plus haut, et qui d'ailleurs fait la principale difficulté.

CHAPITRE XII.

Du Père considéré par rapport aux théophanies. Suite. — Il n'est pas de la dignité du Père de se manifester aux hommes sous une forme locale et sensible. — Cette opinion non contraire à la foi de la consubstantialité. — En quel sens adoptée par quelques anciens. — Ils ont tous professé l'immensité naturelle du Verbe divin.

I. Quelques-uns de nos anciens docteurs, ainsi qu'on a pu s'en convaincre par les passages que nous en avons rap-

1. Φανεὶς, ὡς ἦν δυνατὸν ἀνθρώπῳ φανῆναι Θεόν. *Ad Græc. Coh.*, n. 21. — Ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ Θεὸν ὄντα Υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπερητεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ. *Dial.*, n. 127. V. et. n. 56, 126. — Καὶ ὅτι Κύριος ὢν ὁ Χριστός, καὶ Θεὸς Θεοῦ Υἱὸς ὑπάρχων, καὶ δυνάμει φαινόμενος πρότερον ὡς ἀνήρ, καὶ ἄγγελος, καὶ ἐν πυρὸς δόξῃ... ἀποδέδεικται. *Dial.*, n. 128. Διὰ τῆς τοῦ πυρὸς μορφῆς καὶ εἰκόνος ἀσωμάτου τῷ Μωσεῖ καὶ τοῖς ἑτέροις προφήταις ἐφάνη. *Apol.* 1, n. 63.

portés, n'ont pas craint de dire qu'il était indigne de la majesté du Père de se manifester sous une forme locale et sensible, et ils ont appuyé leur sentiment sur ces considérations, que, résidant dans le ciel, il ne peut en descendre; qu'il ne saurait abandonner le ciel pour apparaître sur la terre, et qu'étant immense, il est impossible qu'il se renferme dans un espace borné. Ils concluent de là que c'est le Verbe de Dieu seul qui est descendu, et qui s'est manifesté aux hommes. Ne semble-t-il pas résulter de ce raisonnement que le Fils a abandonné réellement le ciel, lorsqu'il s'est manifesté sur la terre, qu'il n'est pas immense comme son Père, et par là qu'il ne lui est pas consubstantiel? Ne nous hâtons pas cependant de tirer cette conclusion : car ces raisonnements, si étranges qu'ils nous paraissent, peuvent tenir à quelque point de vue qui ne soit pas incompatible avec la foi de la consubstantialité.

Observons, en effet, que ces docteurs ont pu soutenir qu'il n'était pas de la dignité de la première Personne divine de se manifester, sous une forme locale et sensible, sans porter atteinte au dogme de l'égalité naturelle du Père et du Fils. Il suffirait, pour entendre cela, de se rappeler qu'il est indigne du Père d'être *envoyé*, parce qu'il est sans principe, tandis que cela n'est pas contraire à la dignité du Fils. Mais, comme on pourrait supposer, ainsi que l'a fait saint Augustin, que le Père aurait pu se manifester aux hommes sans être envoyé, nous devons présenter ici une autre observation : c'est que les anciens docteurs n'envisageaient pas les théophanies racontées dans l'Ancien Testament comme des faits isolés, mais comme se rapportant toutes au grand mystère de la rédemption de l'humanité; qu'admettant un plan unique et sévèrement lié dans l'œuvre du salut de l'homme, ils croyaient que le Fils de Dieu, qui s'était chargé de racheter le genre humain et qui devait à cette fin se manifester en chair, pour préluder à son incarnation et à ses suites, avait dû la préparer et la figurer par diverses apparitions dans les temps qui la précédaient, de sorte que ces appari-

tions avaient une liaison étroite et inséparable avec l'incarnation et la passion de l'Homme-Dieu. C'est la doctrine constante de saint Justin, de saint Irénée, de Tertullien, en un mot, de tous les anciens Pères, ainsi que nous le prouverons plus tard [1]. A cause de cela, et sous ce rapport, ils étaient persuadés qu'il n'était pas digne du Père de se manifester aux hommes, comme il n'était pas de sa dignité personnelle de s'incarner dans le sein d'une femme, d'en devenir le fils et d'être crucifié. Car, encore une fois, les anciens n'envisageaient pas, comme le font les théologiens modernes, la question des théophanies d'une manière purement spéculative, et dans ses rapports avec des états possibles de Providence, mais relativement à l'ordre réel du plan divin. Leur sentiment peut donc bien être rejeté, mais il peut certainement être soutenu sans que la foi catholique en soit blessée; et ceux qui considéreront que l'homme devait être racheté par le sacrifice d'une Personne divine, que ce sacrifice devait être directement offert à une autre Personne divine et accepté par elle, trouveront sans doute qu'il n'eût pas été convenable que le Père se fût offert à son Fils, ou à son Esprit, et que, dans l'économie de la Rédemption, l'ordre inviolable des processions divines fût renversé.

II. Quoi qu'il en soit, les anciens docteurs le pensaient ainsi, et ils en avaient le droit. Ils pensaient que, principe des deux autres Personnes, le Père devait conserver, dans l'ordre des desseins extérieurs de sa Providence, les caractères qui expriment le plus directement la Majesté divine, l'aséité, la toute-puissance, l'immobilité, l'immensité. Ils pensaient qu'en fait, ces perfections divines lui étant attribuées d'une manière spéciale et absolue, dans la sainte Écriture, il ne devait pas en être privé, même en apparence; car, il faut bien le remarquer, ces docteurs ne faisaient pas des raisonnements philosophiques; ils empruntaient tous leurs raisonnements, et les expressions mêmes dont

1. V. liv. X° de cette Histoire, c. I, II.

ils se servaient, aux livres sacrés. Ils disaient donc que le Père « ne pouvait descendre, qu'il ne saurait être renfermé dans aucun lieu, ni dans un petit coin de la terre, parce que dans l'Écriture il nous est représenté comme immense et comme habitant le ciel. » En parlant ainsi, ils voulaient évidemment faire entendre que le Père habitait dans le ciel, qu'il était immense et demeurait tel, dans le même sens selon lequel ils disaient, avec d'autres docteurs, qu'il était invisible. Et, de même que, suivant leur sentiment et dans leur langage, le Père est tellement invisible, qu'il ne peut se manifester sous une forme sensible, il est si essentiellement immense, qu'il ne peut perdre, même extérieurement, le caractère de l'immensité, ce qui eût été s'il se fût manifesté dans un lieu particulier.

III. Si cette explication paraît forcée et trop subtile, qu'on s'en prenne à la pauvreté du langage humain qui ne peut aborder nos mystères, sans les blesser par quelque endroit; qu'on s'en prenne à l'imperfection de notre esprit, qui, dans le désir de trouver des preuves des vérités qu'il admet, les prend où il peut, et lorsqu'il n'en trouve pas de décisives, se contente de vraisemblances. N'est-ce pas d'ailleurs chose certaine, que notre interprétation des passages allégués suffit au but que leurs auteurs se proposaient, et qui était de prouver qu'il y avait en Dieu deux Personnes réelles et distinguées l'une de l'autre? Un seul de ces écrivains a-t-il, même en apparence, renfermé le Verbe en un lieu particulier selon sa nature divine? Qu'on les accuse donc si l'on veut de négligence ou de hardiesse dans leurs expressions, de peu de solidité dans leurs raisonnements; mais qu'on ne calomnie pas leur doctrine, qu'on ne leur reproche pas de faire du Verbe divin un Dieu local et secondaire.

En effet, n'est-il pas évident que tout ressent l'exagération dans ces passages? Pourquoi saint Justin dit-il que le Dieu de toutes choses *ni ne marche, ni ne dort, ni ne se lève?* Si ce n'est pas une allusion aux endroits de l'Écriture où de semblables actions sont figurément attribuées à Dieu, que signi-

fie ce langage? Est-ce, par hasard, que le saint docteur les aurait attribuées au Verbe, selon sa nature divine, et qu'il aurait eu de lui des idées aussi grossières? l'antitrinitaire le plus hardi et le plus ignorant n'oserait le dire. Pourquoi encore cette pensée, que *le Père ne peut être contenu dans le monde entier, parce qu'il existait avant que le monde fût créé?* Et le Verbe, l'ouvrier, le Créateur de toutes choses, d'après la doctrine reconnue de saint Justin, n'existait-il pas avant que le monde fût? Et s'il existait dès lors, il n'est donc pas moins immense que le Père. Pourquoi enfin ces expressions que le Père *demeure toujours dans les cieux*, qu'il *demeure en sa région quelle qu'elle soit* [1]? Ne dirait-on pas qu'il lie le Père aux lieux célestes, qu'il l'y renferme, et qu'il méconnait son immensité, tant il craint que le Père puisse se manifester aux hommes sans descendre localement de son trône, ce qui serait une idée tout au plus tolérable dans un païen? Il y a donc, en tous ces passages, ou exagération, ou métaphore? Le Père demeure dans le ciel parce qu'il y manifeste sa gloire aux esprits bienheureux; le Fils vient sur la terre parce qu'il s'y manifeste aux hommes. Le Père n'apparait pas sur la terre, parce que ce serait se dépouiller extérieurement de la majesté qui lui est propre, descendre au moins en apparence du trône sur lequel il est assis; mais il administre et gouverne la création par le Verbe qui est la vertu et la sagesse par laquelle il a fait toutes choses, et ce Verbe lui-même, parce qu'il est Dieu engendré de Dieu, peut être envoyé dans un lieu particulier [2] et s'y manifester sans déchoir même extérieurement de sa propre gloire.

Les anciens docteurs, en un mot, approprient donc au Père la majesté divine, le séjour dans les cieux et l'immensité;

1. Ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντα. — Ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ ὅπου ποτὲ μένει, κ. τ. λ. V. ci-dessus, c. x, n. 11.

2. Ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμις ὢν καὶ σοφία αὐτοῦ.... οὗτος παρεγίνετο εἰς τὸν παράδεισον, κ. τ. λ. Theoph., *ad Aut.*, l. II, n. 22. Θεὸς οὖν ὢν ὁ Λόγος, καὶ ἐκ Θεοῦ πεφυκώς, ὁπότ' ἂν βούληται ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων, πέμπει αὐτὸν εἴς τινα τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται, πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τόπῳ εὑρίσκεται. *Ibid.*

mais gardez-vous de croire qu'ils en dépouillent le Fils. Car saint Justin vous dira « qu'il était et qu'il est le Verbe qui est en toutes choses [1]. » Théophile, décrivant ses apparitions, vous déclarera que, d'après les enseignements de la foi, « il existe toujours dans le cœur de Dieu; » que jamais « le Père n'est privé de son Verbe, et qu'il est toujours avec son Verbe [2]. » Novatien vous demandera : « Si le Christ est seule- « ment homme, comment donc est-il présent partout où on « l'invoque? Car il n'est pas de la nature de l'homme, mais de « la nature de Dieu, d'être présent partout [3]. » Et Tertullien, pour faire cesser vos doutes, expliquera, avec le fondement des locutions qui vous ont paru si étranges, sa pensée et la doctrine de l'Église : « Nous avons le Fils sur la terre, nous « avons le Père dans les cieux; ce n'est pas une séparation, « c'est une disposition divine. Sachez-le bien, Dieu est pré- « sent jusque dans les abîmes, il existe partout. Le Fils qui « est indivisiblement un avec lui, est aussi partout comme « lui. Mais, dans l'économie de la Rédemption, le Père a « voulu que l'on regardât le Fils comme étant sur la terre, « lui-même comme étant dans les cieux; dans les cieux, dis- « je, vers lesquels le Fils levait les yeux, priait, invoquait « son Père, et vers lesquels il voulait que nous nous élevas- « sions. C'est pour cela qu'il nous apprenait à prier ainsi : « *Notre Père qui êtes dans les cieux*, quoiqu'il soit par- « tout [4]. »

1. Λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὤν. *Apol.* II, n. 10.

2. Τὸν ὄντα διαπαντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ Θεοῦ. — Τοῦτον τὸν Λόγον ἐγέννησε προφορικὸν... οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ Λόγου, ἀλλὰ Λόγον γεννήσας, καὶ τῷ Λόγῳ αὐτοῦ διαπαντὸς ὁμιλῶν. Theoph., *ubi suprà.*

3. Si homo tantummodò Christus, quomodò adest ubiquè invocatus? Cùm hæc hominis natura non sit sed Dei, ut ubiquè esse possit. *De Trin.*, c. XIV.

4. Habes Filium in terris, habes Patrem in cœlis. Non est separatio ista, sed dispositio divina. Cæterùm scimus Deum etiam intra abyssos esse, et ubique consistere.... Filium quoque, ut individuum, cum ipso ubiquè. Tamen in ipsâ œconomiâ voluit Filium in terris haberi, se verò in cœlis; quò et ipse Filius suspiciens et orabat et postulabat à Patre quò et nos erectos docebat orare : *Pater noster qui es in cœlis. Adv. Prax.*, c. XXIII.

CHAPITRE XIII.

Culte du Père dans la primitive Église. Les prières et l'adoration lui sont ordinairement adressées. — Quelle sorte de prière et d'adoration lui est réservée, d'après Origène.

I. Les vérités que nous avons établies dans le cours de ce livre, et qui sont relatives à la dignité propre du Père, se retrouvent dans les prières des fidèles et dans la liturgie publique de l'Église primitive, comme dans les ouvrages de ses docteurs.

Sans doute, dès les premiers temps, les chrétiens ont invoqué, adoré directement le Fils et le Saint-Esprit; sans doute, ils les ont unis souvent au Père dans leurs prières, et dans plusieurs formules de doxologie ils ont mis sur la même ligne les trois Personnes divines; sans doute, enfin, les anciens docteurs ont enseigné de chacune de ces trois Personnes, ou de toutes ensemble, qu'elles étaient adorables. Nous l'avons vu déjà, et nous le verrons encore, dans le cours de cette histoire. Mais il faut reconnaître que le plus souvent les prières et les adorations des fidèles s'adressaient directement au Père; que la formule de glorification dans laquelle ils glorifiaient le Père par le Fils dans le Saint-Esprit, était la plus commune, et que tel était l'ordre de la liturgie publique [1]. Quelques-uns des anciens docteurs, tout en enseignant que les trois Personnes divines sont adorables, mettent parfois un certain ordre entre elles sous le rapport de l'adoration. Ainsi saint Justin dit que « nous adorons le Père au premier rang, le Fils au second, le Saint-Esprit au troisième, » et encore que « le Fils est le second objet de nos adorations avec ou après le Père [2]. » Origène va plus loin. Il veut qu'on prie le Père plus souvent que le Verbe [3], et il semble même

1. V. ci-dessus, l. IV[e]. c. xv.
2. V. ci-dessus, l. IV, c. xiv.
3. Ὁ τοιοῦτος εὐχέσθω τῷ Λόγῳ τοῦ Θεοῦ, δυναμένῳ αὐτὸν ἰάσασθαι · καὶ πολλῷ πλέον τῷ Πατρὶ αὐτοῦ. *C. Cels.*, l. V, n. 11.

réserver au Père un certain genre de prière à l'exclusion du Christ [1].

II. Il est facile de voir que cette pratique des fidèles, cet ordre de la liturgie, ce langage des docteurs impliquent, avec l'économie admirable des mystères de la Rédemption que nous avons signalée plusieurs fois, l'ordre inviolable des processions divines. Il ne l'est guère moins de reconnaître que ces usages, ces rites, ce langage, se concilient très-bien avec le dogme de l'égalité des trois Personnes. Si l'Église primitive adressait ordinairement ses prières au Père, c'est en témoignage de l'Unité divine, et parce qu'en invoquant le Père, elle invoquait le Fils et le Saint-Esprit dans leur principe. Car, selon la remarque de Tertullien, « quand nous disons, *Notre Père qui êtes au ciel*, le Fils est invoqué dans le Père [2]. » Si, dans la liturgie, elle adorait le Père par le Fils dans le Saint-Esprit, c'est que dans la liturgie se continue le sacrifice du Médiateur, et de même que le Fils de Dieu s'est offert à son Père, il fallait que l'Église présentât au Père Jésus-Christ victime comme étant le moyen unique et universel d'apaiser la colère céleste et de rendre à la majesté divine le culte suprême qui lui est dû. Enfin, si dans les formules ordinaires de l'adoration elle nommait d'abord le Père, puis le Fils et le Saint-Esprit, et semblait leur assigner un rang différent, cette différence n'impliquait qu'une subordination d'origine, et non une subordination naturelle. Car l'Église des premiers siècles ayant constamment fait profession de n'adorer que Dieu, le Dieu unique, lorsqu'elle adorait le Fils et le Saint-Esprit, elle ne pouvait les adorer que comme étant vraiment Dieu, un Dieu unique avec le Père, ce qui exclut toute inégalité de nature. Du reste, ce que l'Église primitive faisait, l'Église catholique le fait encore. Ses prières publi-

1. Ἐὰν δὲ ἀκούωμέν ποτέ ἐστι προσευχή, μήποτε οὐδενὶ τῶν γεννητῶν προσευκτέον ἐστίν, οὐδὲ αὐτῷ τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ μόνῳ τῷ Θεῷ τῶν ὅλων καὶ Πατρί. *De Orat.*, n. 15. Opp., t. I, p. 222.

2. Item in Patre Filius invocatur. *Ego enim*, inquit, *et Pater unum sumus*. *De Orat.*, c. II.

ques, et spécialement celles du sacrifice de l'autel, sont ordinairement adressées au Père par le Fils dans l'unité du Saint-Esprit.

III. La réserve qu'Origène fait en faveur du Père, d'une forme spéciale de prière, semble au premier abord plus difficile à expliquer; mais au fond elle se concilie avec la doctrine que nous venons d'exposer. Ce subtil exégète des divines Écritures, dans son livre de la Prière, interprétant les paroles de saint Paul à Timothée : *Je vous conjure, avant toutes choses, que l'on fasse des supplications, des prières, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes* [1], distingue ces quatre sortes de prières; et, après avoir emprunté aux livres saints des exemples de chacune [2], il dit que si l'on entend bien ce que c'est que l'une d'elles, la προσευχή, on reconnaitra peut-être qu'elle ne saurait être adressée à aucun être produit, pas même à Jésus-Christ [3]. Il donne plusieurs raisons de cette singulière assertion. La première est que Jésus-Christ, en apprenant à ses apôtres à prier, leur a appris, non à le prier lui, mais son Père, en disant : *Notre Père qui êtes aux cieux*. La seconde est que le Fils étant personnellement distinct du Père, ou il faut prier le Fils seul, ou tous les deux, ou le Père seul. Personne ne dira, ajoute-t-il, qu'il faille adorer le Fils seul dans le Père. Si on les prie l'un et l'autre, il faudra dire au pluriel, « Donnez-nous, accordez-nous, » ce qui est inconvenant et sans exemple dans l'Écriture. Reste donc qu'on prie le Père seul, mais non sans le pontife que Dieu a établi, et aucune προσευχή ne doit être offerte au Père, sans lui [4]. La troisième raison est que le Fils, s'étant fait notre pontife, notre avocat, notre frère, ne doit pas être invoqué par cette sorte de prière, mais que par lui on doit ainsi prier le Père [5]. La quatrième est toute disciplinaire; c'est afin

1. Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων. 1 *Tim*. II, 1.
2. *De Orat.*, n. 14. Opp., t. 1, p. 220, 221.
3. *Ibid.*, n. 15, p. 222.
4. Λέγεται τοίνυν προσεύχεσθαι μόνῳ τῷ Θεῷ τῷ τῶν ὅλων Πατρί. *Ibid.*
5. Ἀρχιερεῖ γὰρ τῷ ὑπὲρ ἡμῶν κατασταθέντι ὑπὸ τοῦ Πατρός, καὶ Παρακλήτῳ

qu'il n'y ait pas dans l'Église de différence relativement à la manière de prier [1].

Ces assertions et ces raisonnements d'Origène l'ont fait accuser de n'avoir pas cru qu'on pût prier le Fils de Dieu comme étant le distributeur de tous les biens, et d'avoir admis seulement qu'on pouvait s'adresser à lui comme au médiateur pour les obtenir. Mais telle n'était pas certainement la pensée de l'illustre Alexandrin. Car, non-seulement il reconnaît partout qu'on peut prier directement Notre-Seigneur Jésus-Christ et solliciter de *lui* les biens véritables; non-seulement il le prie lui-même, tantôt seul, tantôt avec le Père, ainsi que nous le verrons dans le cours du livre suivant de cette Histoire; mais, dans le passage même que nous examinons, il fait clairement entendre qu'il ne veut parler que d'une forme particulière de prière. En effet, après avoir distingué, ainsi que nous le disions tout à l'heure, les supplications, les prières, les demandes, les actions de grâces, il définit ces diverses sortes de prières, et il en rapporte divers exemples qu'il emprunte à l'Écriture. Or il est évident, par ces définitions et par ces exemples, que les supplications, les demandes, les actions de grâces, ne sont pas moins des prières proprement dites que la προσευχή. Il n'y a, d'après Origène lui-même, de différence qu'en ce que la προσευχή est « la prière qui a pour objet les choses les plus excellentes, qu'on la fait avec un cœur plus élevé, et qu'elle est toujours accompagnée de doxologie [2]. » De plus, il déclare que les supplications, les demandes, les actions de grâces peuvent, en un sens, être adressées aux saints, « mais qu'elles doivent l'être bien plus à Jésus-Christ, à qui nous pouvons dire, avec saint Étienne : *Seigneur, ne lui imputez pas ce péché* (ACT. VII, 59), ou comme le père du lunatique : *Seigneur, je vous en prie, ayez*

ὑπὸ τοῦ Πατρὸς εἶναι λαβόντι, εὔχεσθαι ἡμᾶς οὐ δεῖ, ἀλλὰ δι' ἀρχιερέως καὶ Παρακλήτου, κ. τ. λ. *Ibid.*, p. 223.

1. *Ibid.*, n. 26.

2. Ἡγοῦμαι... τὴν... προσευχὴν τὴν μετὰ δοξολογίας περὶ μειζόνων μεγαλοφυέστερον ἀναπεμπομένην ὑπό του. *Ibid.*, n. 14, p. 220.

pitié de mon fils (MATTH. XVII, 14), ou de moi, ou de qui que ce soit [1]. » Ce sont là sans doute des prières véritables, qui s'adressent directement à Jésus-Christ, non pas seulement comme médiateur, mais comme dispensateur de la grâce. La προσευχή n'est donc, au sens d'Origène, qu'une forme spéciale de prière, et il ne s'agit plus que de savoir en quoi elle consiste.

A cet égard, nous ne craignons pas d'affirmer qu'elle n'est pas simplement la *prière accompagnée d'adoration*, comme on serait tenté de le croire, en voyant qu'Origène, dans le passage objecté, atténue le sens de l'adoration qui est due à Jésus-Christ [2]. Car, dans tous ses ouvrages, et même dans son livre de la Prière, ce docteur déclare constamment que « le Fils de Dieu doit être adoré, » que « nous devons adorer en vérité le Père et le Fils, » et que « les chrétiens « adorent réellement l'un et l'autre [3]. » On ne voit même pas, si l'on considère les exemples qu'il emprunte aux saintes Écritures que la προσευχή soit plus excellente que les autres sortes de prière, et qu'elle témoigne d'un pouvoir plus grand en celui auquel elle est adressée. Car certainement les prières d'Esther et de Mardochée (ESTH. XIII, 8, et XIV, 3), qu'Origène allègue comme étant de simples supplications, δέησεις, ne sont pas moins magnifiques, et n'expriment pas moins la toute-puissance de Dieu, que les prières d'Azarias, de Tobie et d'Anne la mère de Samuel (DAN. III, 25; TOB. III, 1; I REG., c. 1), qu'il regarde comme des formes diverses de la προσευχή.

Cette sorte de prière, qu'Origène réserve au Père, ne peut donc être autre chose que celle où Dieu est adoré par Notre-Seigneur Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes. « C'est, dit-il lui-même, la prière qui est offerte à Dieu comme

1. *Ibid.*, p. 222.
2. *Ibid.*, p. 223.
3. Ὁ γὰρ μὴ τὰ ἀληθῆ φρονῶν περὶ Θεοῦ ἢ Χριστοῦ αὐτοῦ.... Πατέρα καὶ Υἱόν, οὐκ ὄντως προσκυνεῖ. *De Orat.*, n. 29, p. 259. Voyez le livre VII[e] de cette Histoire, c. XIV, et le livre VIII[e], c. XII.

le Sauveur l'a enseignée, et qui est adressée au Père en son nom. Elle doit être adressée à Dieu, mais non sans le pontife qu'il nous a donné. Elle doit être adressée à Dieu, non à celui qui nous est donné pour médiateur, pour pontife et pour avocat [1]. » Tout est donc compris. La προσευχή est la forme de prière qui est adressée à Dieu par la médiation de Jésus-Christ, et où Jésus-Christ lui-même est considéré comme médiateur, comme pontife, comme avocat. En ce sens, et sous cet aspect, il est clair que la προσευχή ne peut être proprement adressée qu'au Père, qu'elle ne peut être directement adressée au Fils, en tant qu'il est notre pontife, et que nous ne pouvons prier le Père sans le pontife, le pontife sans le Père, ou les prier en commun sans confondre l'ordre des Personnes divines et l'économie de leurs fonctions. La προσευχή, ainsi entendue, convient donc au Père *proprement;* elle ne conviendrait qu'*improprement* au Fils considéré comme médiateur [2]; mais elle lui convient directement comme Fils unique [3]. Origène s'exprime donc, dans les passages que nous examinons, d'une manière singulière, mais il ne méconnait pas la dignité de Fils de Dieu. Seulement il l'envisage sous un aspect particulier, et, sous cet aspect, il lui refuse ce que, sous un autre aspect, il lui attribue. C'est là, pour le dire en passant, une des clefs de la doctrine d'Origène. Du reste, si l'on remarque que le but qu'il se proposait était d'établir l'uniformité dans les prières publiques, on verra que tout se réduit à vouloir que, dans

1. Ὡς... διδάσκει ἡμᾶς προσεύχεσθαι. Λέγεται τοίνυν προσεύχεσθαι μόνῳ τῷ Θεῷ... ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ἀρχιερέως. — Οὐ χωρὶς αὐτοῦ προσευχήν τινα προσευκτέον τῷ Πατρί. — Οὐ γὰρ εἶπεν· αἰτεῖτέ με, οὐδέ· αἰτεῖτε τὸν Πατέρα ἁπλῶς, ἀλλ' ἐάν τι αἰτήσητε τὸν Πατέρα, δώσει ὑμῖν, ἐν τῷ ὀνόματί μου. — *De Orat.*, n. 15, p. 222, 223.

2. Πᾶσαν μὲν γὰρ δέησιν, καὶ προσευχήν, καὶ ἔντευξιν, καὶ εὐχαριστίαν, ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ, διὰ τοῦ... ἀρχιερέως, ἐμψύχου Λόγου καὶ Θεοῦ. Δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ Λόγου.... καὶ προσευξόμεθα δέ, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως. *C. Cels.*, l. V, n. 4.

3. Μόνῳ γὰρ προσευκτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ, καὶ προσευκτέον γε τῷ μονογενεῖ... καὶ ἀξιωτέον αὐτὸν ὡς ἀρχιερέα, τὴν ἡμῶν εὐχὴν ἀναφέρειν ἐπὶ τὸν Θεόν, κ. τ. λ. *C. Cels.*, l. VIII, n. 26.

les assemblées, et dans ce qui tient à la liturgie, la prière solennelle soit ordinairement adressée au Père, ce qui a été prescrit depuis par un concile de Carthage et est observé dans l'Église catholique.

Alors même que les observations que nous venons de faire ne seraient pas aussi solides qu'elles nous le paraissent, et qu'Origène serait allé plus loin que nous ne le pensons, cela ne tirerait nullement à conséquence pour l'histoire du dogme. Ce docteur nous apprend lui-même que l'usage de son temps n'était pas conforme à sa pensée, et que, parmi les chrétiens, les uns adressaient la προσευχή au Fils, soit avec le Père, soit sans le Père [1]. Du reste, il est facile de comprendre que cette distinction subtile de quatre sortes de prières ne pouvait former une doctrine populaire, une tradition publique. Ce serait donc une opinion particulière à Origène, et dont on ne trouve d'ailleurs de trace dans aucun autre écrivain de l'antiquité.

CHAPITRE XIV.

Conclusion. Les docteurs de l'Église primitive, en attribuant une certaine prééminence au Père, n'ont pas cru que le Fils et le Saint-Esprit fussent d'une nature inférieure. Belle réflexion de Bossuet.

Concluons ici cette longue exposition de la doctrine de l'Église primitive sur la première Personne de l'auguste Trinité. Ou nous nous faisons une étrange illusion à nous-même, ou il résulte clairement de tout ce que nous avons vu dans le cours de ce livre : premièrement, que l'Église, dans son langage, dans son culte, a bien constamment reconnu que le Père, étant sans principe et le principe des autres Personnes divines, possède, à ce titre, une dignité qui lui est propre, mais qu'elle l'a fait sans porter atteinte au dogme de leur consubstantialité et de leur égalité; seconde-

1. *De Orat.*, n. 16, p. 223, 224.

ment, que si quelques-uns de ses docteurs qui ont eu à établir ou à défendre contre les hérétiques de leur temps l'unité du principe créateur et la distinction des Personnes divines, en attribuant au Père une certaine primauté, se sont parfois servis d'expressions, ou ont fait des raisonnements dont les Ariens abusèrent plus tard, ces expressions et ces raisonnements, pris dans le sens de ces écrivains, ne sont nullement incompatibles avec la doctrine de l'égalité naturelle du Père, du Fils et du Saint-Esprit[1], et que l'on s'en convainc aisément en étudiant de près ces expressions et ces raisonnements, en considérant le but qu'ils se proposaient et en tenant compte des circonstances dans lesquelles ils étaient placés. Si, avec cela, on désirait de leur part, plus de clarté dans la profession du dogme de la consubstantialité des trois Personnes divines, outre qu'on aura bientôt lieu d'être satisfait sur ce point, nous dirions qu'agir ainsi ce ne serait pas tenir assez compte de l'imperfection de l'esprit humain, et qu'il n'est pas surprenant, pour parler avec Bossuet, « qu'un auteur, selon les vues différentes qu'il peut avoir, appuyant sur un endroit plus que sur l'autre, tombe dans de certaines ambiguités qu'on ne trouve plus guère dans les saints docteurs, depuis que les matières sont bien éclaircies. »

« C'est ce qui règne généralement, poursuit ce grand homme, dans toutes les matières de la foi. Le Fils de Dieu est Dieu comme le Père, et il y a des passages clairs pour cette vérité dans tous les temps. Mais, lorsqu'on vient à considérer que c'est un Dieu sorti d'un Dieu, *Deus de Deo*, un Dieu qui reçoit du Père sa divinité et toute son action, un Dieu qui par conséquent, sans dégénérer de sa nature, est nécessairement le second en origine et en ordre, le langage se brouille quelquefois; on parle de la primauté d'origine comme si elle avait en soi quelque chose de plus excellent, quant à la manière de parler, et cet embarras ne se dé-

1. Il ne peut subsister de difficulté que pour Origène, qui, de tous les anciens que nous avons cités, a le moins d'autorité dogmatique.

brouille parfaitement que lorsque quelque dispute réduit les esprits à un langage précis. La même chose a dû arriver dans la matière de la grâce : en un mot, dans tous les dogmes, on marche toujours entre deux écueils, et on semble tomber dans l'un lorsqu'on s'efforce d'éviter l'autre, jusqu'à ce que les disputes et les jugements de l'Eglise, intervenus sur les questions, fixent le langage, déterminent l'attention et assurent la marche des docteurs[1]. »

1. Défense de la Trad. et des SS. Pères, l. VI, c. III.

FIN DU LIVRE SIXIÈME ET DU TOME PREMIER.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME PREMIER.

INTRODUCTION.

LIVRE PREMIER.

EXISTENCE DE DIEU. — SON ESSENCE. — ATTRIBUTS-NATURE.

CHAPITRE Ier.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE XIV.

CHAPITRE XV.

LIVRE SECOND.

DES ATTRIBUTS DE DIEU, FACULTÉS ET QUALITÉS; OU DE L'INTELLIGENCE ET DE LA VOLONTÉ DE DIEU.

CHAPITRE I[er].

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

CHAPITRE XI.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

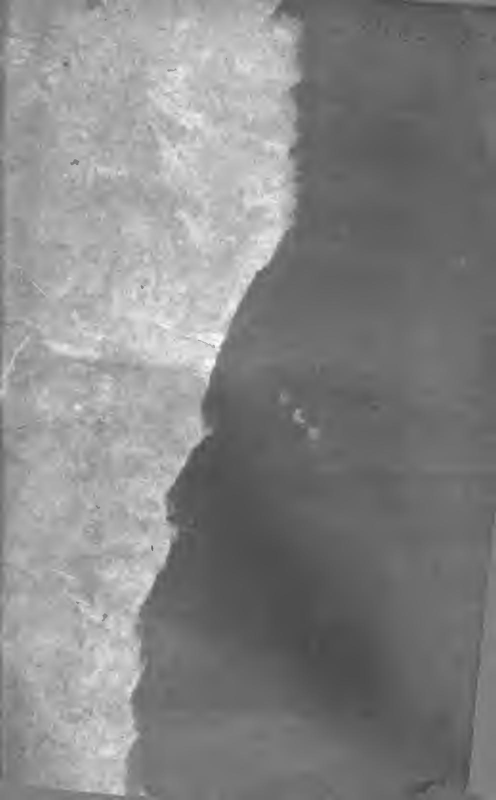
LIVRE CINQUIÈME.

DE LA TRINITÉ EN GÉNÉRAL. — DOCTRINE ET LANGAGE DES PÈRES.

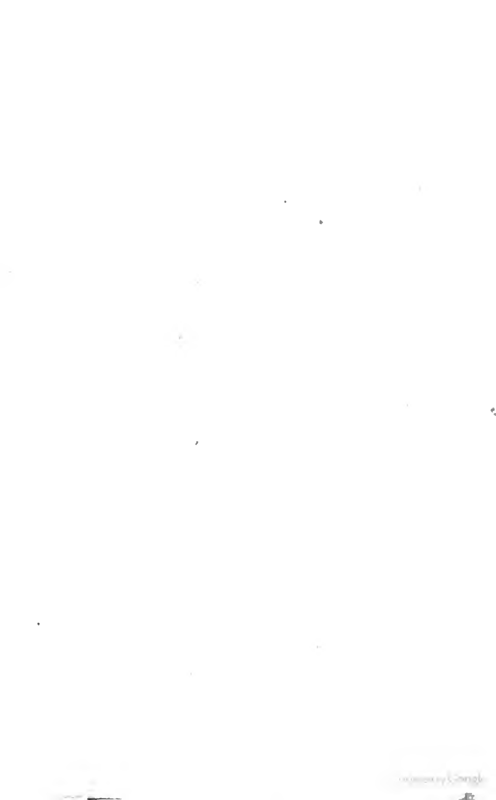
FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

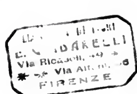
ERRATA du Tome premier.

Pag. 6, lig. 24, au lieu de entres autre, *lisez* entre autres.
Pag. 31, not. 3, lig. 3, au lieu de n° 8, *lisez* n° II.
Pag. 66, lig. dernière, au lieu de Anthromorphistes, *lisez* Anthropomorphites.
Pag. 72, lig. 16, au lieu de monde, *lisez* monade.
Pag. 104, not. 2, lig. 6, au lien de intererat, *lisez* intererrat.
Pag. 105, lig. 27, au lieu de contre, *lisez* des accusations.
Pag. 113, lig. 1, *lisez* orthodoxe.
Pag. 123, lig. 4, an lieu d'établir, *lisez* de prouver.
Pag. 129, chap. VIII, lig. 6, au lieu d'apprète, *lisez* appète.
Pag. 135, n. 1, au lieu de γας, *lisez* γὰρ.
Pag. 144, chap. X, dans le titre, au lieu de ni de matières, *lisez* de matière.
Pag. 159, lig. 17, au lieu de fut, *lisez* soit.
Pag. 162, ligne dernière, au lieu de Diognès, *lisez* Diognète.
Pag. 163, n° 1, au lieu de ἠγάπησι, *lisez* ἠγάπησε.
Pag. 278, lig. 2, *lisez* en ce qui regarde la première et la seconde personne.
Pag. 307, ligne 1, au lieu d'ouvrage, *lisez* livre.
Ibid., lig. 21, au lieu de dans, *lisez* donc.
Pag. 337, lig. 24, *lisez* d'une Trinité distincte et consubstantielle.
Pag. 371, lig. 2, an lieu de des mains, *lisez* ses mains.
Pag. 424, lig. 24, an lieu de de natnre, *lisez* la nature.
Pag. 431, n. 1, au lieu de *Rom.*, *lisez Tom.*
Pag. 441, lig. 22, au lieu de IV, *lisez* V.
Pag. 454, lig. 12, au lien de sera, *lisez* fera.
Pag. 465, n. 2, lig. 3, au lieu de τὸ Θεός, *lisez* ὁ Θεός.
Pag. 495, lig. dernière, au lieu de en lui, *lisez* dans le fils.
Pag. 500, lig. 18, au lieu de terme, *lisez* mot.
Pag. 507, lig. 20, *lisez* que, selon un sentiment commun dans l'Église des premiers siècles, c'est le fils, etc.
Pag. 510, lig. 6, au lieu de dont, *lisez* de qui.








Via Ricasoli
FIRENZE





